DEL RINNOVAMENTO

DELLA

FILOSOFIA ANTICA ITALIANA

DEL RINNOVAMENTO

DELLA

FILOSOFIA ANTICA ITALIANA

LIBRO UNO

DEL

C. T. MAMIANI DELLA ROVERE

Terza Edizione

CON CORREZIONI E NOTABILI CAMBIAMENTI DELL' AUTORE,
AGGIUNTOVI ALCUNE NOTE DI ROMAGNOSI INTORNO A *BACONE* E *GALILEI*
ED UN APPENDICE CONTENENTE LE OSSERVAZIONI ED IL GIUDIZIO
DI ALCUNI DOTTI ITALIANI

In tutte l'opere umane, massime nel filosofare, sono con gran diligenza da investigarsi e da contemplarsi i principii.

NIZOLIO. *Antibarbaro*, L. I.

FIRENZE
PRESSO RICORDI E COMPAGNO
—
1836

AGLI ILLUSTRISSIMI SIGNORI

DEL MAGISTRATO

DI

PESARO

Corre già il quinto anno da che le SS. VV. II. degnarono, all'occasione d'un discorso da me detto nei funerali di Monsignore *Olivieri*, mandarmi a donare una bella e ricca medaglia d'oro, con intorno un motto che dice, essere quello un presente proffertomi dalla patria. Il qual presente onorevolissimo, benchè io sentissi sopravanzare di mille doppii il pregio delle mie parole, accolsi pur nondimeno con grande allegrezza. Conciossiachè io pensai e penso tuttora che quello nel vostro giudicio fosse non già una rimunerazione del fatto, ma un incoraggiamento e sprone

al da farsi. Laonde nel rispondere io alla lettera vostra umanissima, con cui il dono accompagnavate, presi obbligo inverso di Voi di occupare le forze della mia mente in cosa, la quale, se non per altro rispetto, almeno per l'importanza della materia e la fatica da me sostenuta, fosse manco sproporzionata al presente fattomi. E perciò parendomi tempo ch'io sciolga la mia promessa, il meglio che so e posso, vengo ora a farvi dedicazione di questo mio libro, il quale difettoso e rozzo come è, sembrami tuttavia la men tenue cosa che fino a questo dì ho per le stampe mandata fuori. Certo, io non per questo mi do a credere di essermi disobbligato con Voi: e forse non basterebbe a ciò la intera mia vita spesa nel vostro decoro e nel vostro utile. Soltanto io ho voluto mostrare con qualche atto notorio, che io non vivo e mai non vivrò senza affetto di gratitudine inverso la vostra amorevolezza, nè senza pensiero di meritarmi l'onore da Voi impartitomi.

Perchè poi scorgiate assai chiaramente e ad un subito essere il presente libro non indegno del vostro riguardo per la materia almeno che trat-

ta, per l'altezza del fine, e per lo studio da me adoperatovi, io prego le SS. VV. ad udire in breve i non volgari divisamenti, i quali mi mossero a scriverlo.

Dico dunque che io andava meditando, siccome fa ognuno oggidì, stretto dalle necessità del suo secolo, quali sarebbero prossimamente i destini dell'umanità, e s'egli fosse mai vero, che il cammino largo e stupendo fatto dagli uomini nella via della sapienza dovesse concludere a un'affannosa dubitazione di tutte le cose, e a far cancellare quei nobili adagi del senso comune, che hanno fino qui confortata la nostra specie, salvata la dignità dell'essere suo, e tratto un pietoso velo sulle parti di lei più inferme e manchevoli. E di vero, quando si porga orecchio a taluni filosofi, e'pare che le sorti di tuttaquanta l'umanità si raffrontino perfettamente con quelle speciali dell'individuo, il quale pervenuto agli anni della vecchiezza, corretto ed addottrinato dalla pratica delle cose, ride placidamente fra se di quel mondo ideale e incantevole concepito e sperato dalla sua giovine fantasia. Secondo co-

storo il progresso della sapienza è sì fatto, che al giudicio e alla riflessione debbono a grado a grado far luogo la spontaneità e la inspirazione: affermano non potere l'entusiasmo tener fronte al criterio analitico; e quella sorta di eroici furori, di cui parla Platone, e per cui si legge avere gli uomini operato cose divine, essere accendimenti di fantasia e bollori di sangue, solo facili ad accadere presso popoli ancor fanciulli e ignoranti. Cotesto parere dei filosofi, quando si apponesse alla verità, menerebbe, giusta al mio avviso, a maledire assai il frutto medesimo della sapienza. E certo la natura invitando e instigando forte gli uomini a coltivarlo e raccoglierlo, non sarebbe stata inverso di loro nè più larga, nè più compassionevole di colui il quale togliesse alcun infelice dalla quiete perfetta del sonno per rivocarlo alla coscienza de' suoi infortunii. Il che è sì vero, che già tuttaquanta la nuova generazione sembra sdegnarsi di quelle amarissime conclusioni dei moderni ipercritici, e prega che si trovi maniera di ricondurla ai pensamenti sublimi e agli affetti altissimi, nei quali il genere umano ha sovente gustato una sincera beatitudine.

Ma ecco venire innanzi alcuni speculativi, parati a soddisfare al desiderio nuovo dei tempi, e mettere in credito talune opinioni, le quali a me sembrano perniciose, o tanto, o più di quell'altre, a cui si vorrebbono sostituire. E per fermo egli è bisogno innanzi ogni cosa persuadersi bene di questo, essere cioè la ragione signora prima e assoluta di nostra mente, e che il vero una volta scoperto ci diviene impossibile di gettarlo dietro le spalle e rinnegare la sua autorità. Imperocchè la sua luce somiglia quella del sole, la quale percuote i nostri occhi allorquando pure non ci è a grado, e per li più sottili spiragli trapassa in gran copia. Ciò premesso e debitamente considerato, che giudizio vorrà portarsi di quegli scrittori, i quali van rinnovando oggi alcuni sistemi vieti e chimerici, come se lo studio di molti secoli non avesse nulla disfatto e nulla emendato? Che giudicio di quegli altri filosofanti, i quali reputano di combattere lo scetticismo, dichiarando pur tuttavia che mancano alla ragione i mezzi di provare se stessa, ovvero che i suoi principii supremi sono forme innate dell'animo, vuote di realità? E qual convinzione pensiamo noi possano ar-

recare al senno austero e geometrico de' moderni coloro, i quali avvolgono le nozioni morali nella nebbia del misticismo, o quelli che ne tolgono alla filosofia il giusto dominio e lo concedono in proprio alla sola teologia, o coloro infine che per mettere in seggio le tradizioni si fanno dal rovesciare l'autorità del ragionamento e della sensata esperienza?

Ma dato pure che la moderna generazione per sazietà e noia dei passati sistemi non si guardi gran fatto d'inebbriarsi alla coppa dei razionalisti e dei mistici, e che di tale errore sorga una grande e pubblica utilità, io verrò domandando con viva instanza: chi prenderà a segnare i confini di quell'errore? e chi dopo aver data la pinta alle calde immaginative, possederà tanto d'imperio da frenarle e rattenerle a suo beneplacito? o non piuttosto accaderà che, forte viziato l'uso degli istrumenti della ragione, si propaghi il difetto loro per tuttequante le materie, a cui s'applicano?

Su questo emergente adunque dei nostri tem-

pi assai grave e importante, e sulla difficoltà estrema di condurre a bene la restaurazione di alquanti principii del senso comune, ho io pensato lunghissimamente nel silenzio e ritiro del mio esiglio, in cui meno i giorni: de'quali pensieri dirò in poche parole alle SS. VV. le ultime conclusioni.

Io ho pertanto creduto, l'errore dei critici dello scorso secolo, e quello contrario di molti odierni restauratori scaturire per avventura da una fonte medesima; e questa è di contemplare l'essere umano da un solo aspetto isolato, ovvero di confondere insieme quello che la natura sua ha distinto e diviso con termini profondissimi. Di fatto sono nell'uomo, quale esce di mano alla prima cagione, due facoltà molto separate per indole, per attribuzione e per efficienza, io voglio dire l'intelligenza e l'istinto: nè qui parlo di quell'istinto animale, che noi possediamo, eziandio in comune coi bruti, ma d'un altro molto più nobile e più misterioso, per mezzo di cui lecito è di pensare ch'entri nel nostro spirito un'apprensione ed un sentimento di cose altissime, le

quali resterebbono in altra guisa nascoste forse per sempre agli occhi della ragione.

Contuttociò non istanno questi due elementi del nostro essere nè in guerra nè in mal accordo fra loro, ma occupando ciascuno i limiti del proprio dominio, avvicendano gli ufficii e l'autorità con dolce e tranquilla armonia. Quindi nè l'istinto prova l'intelligenza, nè questa apporta a quello la luce de'suoi invincibili teoremi: e pur nondimeno ella s'affretta a dimostrare per la sua parte che l'istinto superiore dell'animo profferisce dogmi occulti ma non repugnanti, e che l'obbedire alla voce di lui è giusto e ragionevole, perchè quantunque i veri da esso predicati trascendano i termini dell'umano ragionamento, pur tuttavolta abbondano i segni pe'quali si può giudicare che in essi non giace inganno. In questa guisa la intelligenza accoglie l' istinto e gli fa intorno allegrezza, non come madre a figliuolo, ma come ospite riconoscente al nunzio di liete novelle e a cui si vuol credere per la virtù e leanza sperimentata di colui, che l' invia.

Queste verità che a noi sembrano chiare, aperte e conformi in tutto al senso comune, vengono, se non prendo abbaglio, oscurate e falsate non poco dai moderni filosofi. Essendochè taluni di loro negano affatto il superiore istinto dell'animo, e inaridiscono la fonte delle più care speranze e delle più efficaci: altri invece lo surrogano alla ragione, e fanno dell'intelletto una forza cieca, a se medesima inconcepibile: altri infine le due facoltà e le due funzioni assai inopportunamente confondono, nocendo all'autorità peculiare di entrambe.

Ogni mia cura adunque è stata rivolta a distinguere, con quella diligenza che ho potuto maggiore, le due forze e li due dominii, e a rilevare puntualmente il commercio e l'armonia che passa dall'uno all'altro.

Principio poi regolare alla mia fatica dovea essere l' investigare e definire l'imperio legittimo della ragione, attesochè ella è veramente regina de'nostri pensieri, e la sua chiarezza deve illustrare le parti tutte dell'animo. Il qual primo

scopo ho io studiato di conseguire nel libro che intitolo di presente alle SS. VV., e dove, premessa la discussione delle dottrine metodiche, sono asceso a tentare una general prova di tutto lo scibile. Nel secondo libro avrò carico di mostrare, per la via dei fatti e dei raziocinii, la realità dell'istinto, e come si separa dalla ragione, come fa accordo con lei, e per quali indizii copiosi è lecito credere alla veracità di quello che insegna.

Laonde nella maniera che il primo libro è tutto dimostrativo e in certa guisa geometrico, il secondo sarà espositivo e congetturale. E in questo secondo pare a me che si rinverranno, colà per appunto dove si conviene cercarli, i titoli egregi e ammirandi del genere umano, stati per orgoglio di scienza e pochezza di cuore indebitamente smarriti. Così andrò procacciando che si rinnovi senza pericolo il maritaggio dolce e solenne che Platone osò fare della poesia e del vero. Se non che quel filosofo, preso troppo ai vezzi della bellissima sposa lasciolla governare liberamente qualunque faccenda; il che io non farò; ma

il vero assoluto siederà capo e giudice della famiglia, e detterà da solo le leggi del domestico reggimento.

Da ultimo non trapasserò di dire siccome nell'investigazione di tali materie mi nacque e mi venne crescendo poi sempre un diletto grandissimo, e in parte non aspettato, a cagione che mi parve scoprire di più in più una consonanza continua tra i miei principii fondamentali e le opinioni professate in diversi tempi dai sommi ingegni della nostra carissima patria italiana; e di ciò le SS. VV. vedranno parole lunghe e assai ragguagliate nel corpo del libro.

Cotali cose, esposte forse con prolissità e con tedio increscevole delle SS. VV., provano nondimeno abbastanza quello che qui sopra io diceva, essere il presente libro non indegno al tutto di Voi, almeno per le sue intenzioni e la gravità dei soggetti trattati; al quale se non dubiterete di fare accoglienza graziosa e uguale alla cortesia innata del vostro animo, io mi sentirò poi sempre

pieno di vigoria e d'alacrità a proseguire il corso delle intraprese cogitazioni.

E con questo amo e godo di protestarmi novellamente

DELLE SS. VV. II.

Parigi l'ultimo di Ottobre 1834.

Devotissimo obbligatissimo
concittadino e servo

TERENZIO MAMIANI DELLA ROVERE

DEL RINNOVAMENTO

DELLA

FILOSOFIA ANTICA ITALIANA

PARTE PRIMA

DEL METODO

CAPITOLO I

Della materia e dell'intenzione di questo libro.

I

Tre secoli sono passati da che ogni scienza naturale incominciò a procedere con senno, e prosperità verso l'intento suo: il contrario avviene nel regno della Filosofia, il quale sembra oggi, come in antico, perturbato da sistemi opposti e incertissimo d'ogni sua verità. All'esempio di molti noi pure ci mettemmo a cercare di ciò la

cagione, non contenti di quella, che dice il volgo, dipendere ogni conflitto d'opinioni filosofiche dalla difficoltà insuperabile del soggetto; imperocchè ogni investigazione intorno i soggetti ardui può sempre condurre a l'uno di questi tre risultamenti. O si prova la impossibilità di conoscere certe parti del soggetto, siccome fanno i geometri d'alquanti problemi loro: o si raccoglie una dottrina puramente empirica, senza notizia alcuna di principii universali, siccome testè avveniva alla Chimica: o solamente si trovano alquanti probabili, discosti più o meno dal certo, secondo la copia o la qualità delle analogie, siccome incontra ai Geologi. Or di queste tre conclusioni nessuna per anco è toccata alla Filosofia. Conciossiachè a niuno è venuto fatto di mostrare evidentemente l'impossibilità di construire una filosofia razionale; e d'altra parte gli scettici non rallentano punto l'ardore col quale di tempo in tempo rovesciano e spianano quello che i dogmatici edificarono a grande fatica. Di egual modo se alcuni si persuadono non potere la filosofia sopravanzare il probabile, o una certa notizia sperimentale, empirica e disgregata, insorgono cento ad affermare con forza il contrario, e pei quali la Filosofia è vera scienza perfettamente dogmatica, ed il cui officio è di somministrare a tutte le altre quel tanto di certo e di razionale che racchiudono in se.

II

Cercammo dunque altra cagione alle perturbazioni della filosofia oltre la difficoltà del soggetto: nè altrove si potevano cercare da noi, se non nella natura, o nell'uso delle facoltà adoperate allo studio di essa filosofia: imperocchè in qualunque opera umana tre cose e non più sono da meditare: la materia, l'istrumento ed il fine; e perchè poi le potenze conoscitive sono le medesime in ogni studio, non avendo l'uomo per la filosofia alcun organo di più, o di meno, nè alcun mezzo differente d'intendere o di riflettere, ci convenne da ultimo perscrutare l'uso delle potenze conoscitive, e sospettarlo falso e vizioso per modo da non poter condurre a termine alcuno di scienza determinata e stabile. Ma qui ricorse la necessità di spiegare perchè nella sola filosofia venissero adoperate viziosamente le potenze conoscitive: e trovammo veramente che la Filosofia ha in se alcuna specialità tanto singolare, che la divide dalla forma di tutte l'altre dottrine, e dà ragione sufficientissima dello sviarsi degli intelletti. E per fermo, tutte l'altre discipline assumono il soggetto loro con quella notizia primitiva che la natura ne porge senza indagarne più avanti la cagione, e l'origine: come il fisico, che non domanda la generazione delle idee di corpo, nè il geometra di quelle dello spazio, nè

lo storico di quelle del tempo. Così pure tutte le discipline e tutte le arti procedono osservando e raziocinando con la scorta di quei principii logicali e metodici, che la natura infonde in ciascun intelletto, senza revocare in dubbio l'autorità loro, o cercarne le fondamenta. Ma appartiene alla filosofia dichiarare le nozioni che compongono l'idea primitiva di qualunque soggetto di scienza, e appartiene altresì a lei chiamare ad esame severo la logica naturale, e provarne la legittima autorità. Pel che fare si credè dai filosofi che il metodo comune di rinvenire la verità non potesse tornar sufficiente, ma occorressevi qualche mezzo più esquisito e più dotto. Il perchè quel giorno, in cui Platone chiamò le matematiche a insegnare alla ragione speculativa il cammino, e quando ripetè nel Fedone la sentenza Eleatica del dissidio che corre fra essa ragione e l'esperimento, egli viziò più che mai l'applicazione e l'uso delle potenze conoscitive. Però se nell'altre dottrine si può star contenti alle notizie pratiche, empiriche, e talvolta eziandio alle sole probabili, in filosofia non sembra agli uomini di doversene appagare. E ai filosofi empirici si è rimproverato di non rispondere ai fini altissimi delle dottrine trascendenti, e alle obbiezioni degli scettici si è risposto con la voce della coscienza, che par loro contradire energicamente: laonde nella sola filosofia si è aperta la guerra tra

l'elemento razionale dell'uomo e l'elemento instintivo. Ancora nella sola filosofia si rincontra un doppio soggetto ed un doppio intento. Perciocchè come scienza dello spirito umano (e così fu guardata da molti) ella fa parte della storia naturale del nostro essere; ma come scienza governatrice di tutte l'altre, ella trascende i termini dell'antropologia ed occupa quelli della metafisica. In fine è bene osservabile questo, che altresì nella sola filosofia si trovano contemperati e confusi insieme l'istrumento con la materia: conciossiachè mentre si studiano le facoltà e gli atti dell'intelligenza, con che mezzo conduciamo noi tale studio se non con l'intelligenza medesima? la qual cosa e moltiplica le difficoltà e mena sovente al difetto di provare *idem per idem.*

III

Venimmo così persuasi che gli errori antichi e nuovi, e le discordie perpetue della filosofia sono da attribuirsi non ad altra cagione, salvo che all'uso non retto delle facoltà conoscitrici, o vogliam dire alla fallacia, alle divagazioni e alla difformità dei metodi. E per vero, chi prende a leggere nelle memorie di tutto il tempo corso da *Galileo* in poi, vede chiaro che una direzione comune, e uguale perfettamente con se medesima, ha governato di mano in mano tutte le specie diverse di studii fisici. Per contrario negli studii

speculativi vede comparire di quando in quando più metodi non sol differenti, ma opposti, e ciascuno insufficiente per se a riconoscere il vero. Difatto v'ha de' filosofi che pensano, una scienza suprema e certissima, quale deve essere la prima filosofia, non potersi fondare altrove che sull'universale, sull'immutabile e sul necessario, e perciò non originarsi dall'esperienza mutabile, limitata ed accidentale. Costruirono adunque costoro una filosofia *a priori*, seguendo il metodo geometrico. Ma con ciò ammisero, non provandone punto l'autorità, principii generali assoluti, donde fanno emergere ogni conseguente dimostrazione. Senza dire ch'ei non riuscirono mai a trar fuori dalle astrazioni la notizia particolarizzata dei concreti sensibili. Presumono altri di seguitare puntualmente il metodo naturale dei fisici, senza por l'occhio alle condizioni singolarissime della filosofia; onde avviene loro di spiegare i sommi principii della ragione e dell'esperienza con essi principii medesimi. Taluni avvedutisi di questo errore stragrande s'accostano al metodo naturale dei fisici per ciò solo che spetta all'osservazione empirica dei fenomeni. Riguardo poi ai principii supremi dell'intelletto dichiarano risolutamente non sapersi, nè potersi produrne prova, salvo l'evidenza loro istintiva; con che aboliscono a un tratto qualunque teorica della prima filosofia, e vi surrogano una storia nuda,

sperimentale dell' intelletto e de' suoi istinti. Piace ad alcuni una via più ardita e più nuova, e, riprendendo l'antico metodo geometrico, si sforzano di fecondarlo con alquanti supposti ingegnosi; per lo che ci costruiscono la scienza tutta del vero e dell'essere, parte *a priori*, parte *ex hypotesi*, cioè a dire che ai difetti del metodo geometrico aggiunsero quello delle concezioni arbitrarie. Non manca chi va suggerendo un metodo denominato storico, secondo il quale dovrebbe la filosofia comporsi bel bello di frammenti tolti a ciascuna scuola per ogni secolo. In fine taluni altri meschiarono insieme cotesti ordinamenti varii di scienza, non in guisa però che uno migliore ne sorgesse.

Per sì fatto esame comparativo degli opposti sistemi metodici apparsi nel dominio delle materie speculative, e pel ragguaglio che noi ne facemmo con quell'unico sistema il quale regge sì saviamente gli studii fisici, venimmo chiari della ragione perpetua, onde le materie speculative si mantengono litigiose e piene d'oscurità. Perciocchè mentre alle discipline fisiche tutte quante presiede una norma sola e comune, e quindi arrivano di necessità a un risultamento determinato, il quale riscuote l'assenso unanime, le dottrine speculative navigano uno stesso mare con arte diversa e per vie opposte: or come potrebbero convenire a un porto medesimo? Che se il

metodo seguito oggi dai filosofi naturali ha prevalso a qualunque altro avuto in costume più anticamente, ciò procede perchè egli è trovato da tutti sufficientissimo alla scoperta delle verità naturali, dovecchè nessuno dei metodi praticati sino al dì d'oggi in filosofia ha potuto, nemmeno per qualche tempo, andare al verso di tutti, a cagione che niuno dei praticati in fino al dì d'oggi è creduto bastevole alla scoperta delle verità superiori, nè esente da errore fondamentale. Ma oltre a questo vantaggio ritratto dall'esame suindicato della storia del vario scibile, un altro forse più rilevabile ha sembrato a noi di raccoglierne; e tale è, avere imparato e tocco, per sì dire, con mano, che uno è il metodo, siccome una è la verità, e che questo non viene altrimenti inventato dagli uomini, bensì viene da natura insegnato a ogni generazione d'intelletti e per ogni forma di studii, e perciò *naturale* è chiamato con giusto titolo. Quindi segue che la tanta discordia e la tanta incertezza delle opinioni sulle materie razionali non potranno mai a nostro avviso essere levate di mezzo se non quando gl'ingegni speculativi si porranno di comune voglia a risolvere il problema presente, che è — Rilevare dall'esame profondo del subbietto e del fine della filosofia le modificazioni speciali e gli usi proprii, a cui è bisogno sottomettere la dottrina comune del metodo naturale — Questa, e nessun'altra, a noi som-

bra che debba essere la Propedentica d'ogni filosofia.

IV

Se non che mentre raccoglievamo simili conclusioni emanate dalla storia del vario scibile, due cose si operavano in noi quasi contemporaneamente. E la prima era un concetto che a poco a poco s'andava formando dell'ottimo metodo filosofico; l'altra lo scoprimento di questo fatto assai memorabile, appartenere, cioè, agli antichi Italiani la gloria e il pregio d'avere non pur ristaurato in ogni sua parte il metodo naturale, ma eziandio d'averlo piegato più che abilmente alle condizioni singolari della filosofia, onde già incominciavano a trarne frutti di vera e solida scienza. La quale gloria ed il quale pregio oscurati poi e interrotti dalla fortuna violente parve a noi doversi rivendicare con questo libro, se la fiacchezza del nostro ingegno potrà bastarvi. È dunque nel nostro proposito mostrare distintamente, benchè molto in breve, che la determinazione migliore del metodo filosofico, la quale oggi sarà pensata, come altresì l'applicazione savia e lenta di quello alle parti più ardue della metafisica, verranno ad essere di necessità la restaurazione e il seguito de' principii antichi metodici degli Italiani, e la fecondazione d'alcune verità supreme antiche da essi trovate: due cose

che intitoliamo un *Rinnovamento della filosofia antica italiana.*

V

Imperò, nel modo che scorrendosi da noi e paragonandosi la storia comune dello scibile venivan sorgendo nel nostro pensiero due serie correspettive d'idee, proseguiranno queste a mostrarsi nel processo del libro; cioè a dire, che mentre ci faremo a notare i nostri pensamenti sull'ottimo metodo filosofico e sopra alcune delle sue difficili applicazioni, verremo pure notando siccome essi coincidono con le dottrine antiche italiane. Doppio parimente sarà il fine del libro: imperocchè ed egli vuole crescere onore alla patria, rinfrescando le memorie della sua vecchia sapienza, ed egli espone i concetti radunati da noi circa il metodo e le sue applicazioni, per trovar mezzo di far cessare la guerra delle opinioni nel regno della filosofia, e di ridurre alcuna sua parte a uno stato saldo e definito di scienza.

CAPITOLO II

Delle tentate restaurazioni del senno umano.

I

Questo andamento perpetuo dell' umano intelletto viene rivelato dalla storia universale dello scibile.

L'uomo è da natura istruito del miglior cammino, e altresì del più breve, onde possa aggiungere a quel grado di verità che si proporziona con la virtù delle sue potenze conoscitive. Tuttavolta assai cagioni di errore, che moltiplicano col tempo, torcono il senno umano dalla via praticata per uso felice d'istinto. Egli accade che a poco a poco le divagazioni intellettuali non avendo misura, nè termine, ogni nuovo studio che si fa e compie, arreca tenebre in luogo di luce. Resta allora di ricredersi pienamente sulla vanità dei sentieri percorsi, e di rinvenire le orme antiche tracciate dalla natura. E per fermo ogni altro rimedio sarebbe inefficace e impossibile: avvenga principalmente che non si può giungere al vero senza un buon metodo, nè la bontà del metodo è teoricamente nota innanzi della scoperta del vero. Da tal circolo pernicioso ne salva dunque il solo buon senso, il quale disperato degli

ambiziosi ardimenti della ragione, e sbigottito dello scetticismo, invoca a sussidio quella sorta d'ingenita filosofia, compartita a tutti gli uomini, e per la quale gli artigiani, i mercatanti, e i rozzi e poveri contadini proseguono a ragionare con rettitudine e conforme alla realtà delle cose, mentre i filosofi assurdamente parlano dalle cattedre. L'ingegno pertanto e l'industria d'ogni restaurazione intellettuale consiste nel riprodurre, nel diffondere, e nel persuadere altrui il metodo comune della natura. Da ciò si comprende evidentemente per qual cagione delle tre tentate restaurazioni del senno umano la Socratica, l'Alessandrina, e l'Italiana, solo la nostra italiana sia riuscita a bene. Certo è che Socrate molto fece e molto si travagliò per rimenare gli uomini ai precetti del senso comune. E un germe prezioso di riforma filosofica deponeva egli in quel suo adagio γνῶθι σε αυτον: chè oltre al precetto morale può racchiudere il precetto metodico di dar principio al filosofare con la psicologia critica. Ma perchè Socrate ebbe l'animo volto più presto alle operative dottrine che alle speculative, ed anche perchè non insegnò punto come si potevano mantenere e sottoporre a ferme regole i dettati del senso comune, a breve andare i passati deliramenti ricomparvero. La restaurazione Alessandrina poi credè riparare alla vecchia infermità delle intelligenze curvandole sotto il peso di nuo-

vi dogmi, colorati d'una luce artefatta e mistica. Proclo fece con tristo esempio presumere oltra al debito delle forze della dimostrazione, e cuoprì di un abito geometrico i romanzi neoplatonici. Solo dunque in Italia, e segnatamente per opera del massimo *Galileo*, ritornò l'intelletto umano con stabilità e diligenza ai ricordi della natura.

II

Per quello che noi ne sentiamo, Archimede egli pure avea praticata in Italia una filosofica restaurazione, benchè la fortuna contrastasse all'alto disegno. Nei tempi di quel genio sovrano la scuola italica non pare che si fosse potuta rialzare dai colpi dello scetticismo e dalle cavillazioni della sofistica; nel qual abbassamento l'aveano gettata le esorbitanze dei dogmi Eleatici. Per vero sì fatta scuola avea fruttato tre grandi principii del metodo filosofico, cioè a dire, la prima certezza riposta nella condizione subbiettiva d'ogni nostra conoscenza; la dialettica di Zenone, contenente l'efficienza e le leggi dell'arte dimostrativa; il proposito, avuto sempre dinanzi agli occhi, di soddisfare ai bisogni della ragione, sforzandosi di spiegare per via di scienza apodittica l'autorità de' suoi precetti supremi. Al che quando si voglia aggiungere lo spirito osservatore, sperimentale e induttivo del vecchio Empedocle,

si avrà forse il complesso degli ottimi principii del metodo filosofico. Archimede poi ripristinò e dilatò sì fattamente la induzione Empedoclea e il vigore dimostrativo di Zenone, che tutti gl'ingegni dei secoli posteriori non hanno potuto sorpassarlo. Perocchè s'era conceduto a lui di fondare scuola di sapienza, noi non dubitiamo che da lui sarebbe cominciata quella riparazione di tutto lo scibile, la quale venne tardata di mille e settecento anni e più. Ma i principii metodici, che abbiamo veduti rimanere quali semenze nascoste nella scuola italica antica, germinarono alla per fine coi potenti aiuti di *Galileo* e di altri spiriti filosofici del secolo sedicesimo. Intorno la qual cosa faremo parole alquanto distese, perchè non troviamo che alcuno abbia fin qui ben definito e tratteggiato quel movimento maraviglioso della logica umana.

CAPITOLO III

Della restaurazione italiana.

I

Necessario è, per far concetto del pregio d'un'opera, esaminare con diligenza le difficoltà inter-

poste al suo compimento. Quelle pertanto che incontrarono gl'Italiani nella riedificazione dello scibile, furono le maggiori che mai si ricordano dalla storia. Alcune impedivano esternamente e con azione materiale, altre con azione intima, guastando l'uso delle mentali facoltà. Ambedue poi queste sorte d'azioni s'erano concentrate nella falsa dottrina scolastica, la quale gl'ingegni docili pervertiva, gl'indocili affliggeva spesso del carcere, delle torture e del rogo. Il primo che noi rincontriamo, il quale avesse animo di deridere la falsa filosofia delle scuole e ne svelasse con buon ingegno i vizii e la fatuità, si è *Francesco Petrarca* (1), avvegnachè il suo giudicio movesse più da un sentire elegante e nobile che da studio profondo di critica. Ma il riaprimento succeduto dipoi delle fonti della greca sapienza, accese da ogni parte la volontà di combattere la scolastica; e ciò in due maniere: opponendo la parola ingenua d'Aristotele a quella spuria ed intenebrata dai chiosatori; e disvezzando le menti dalla loquela barbarica dei dialettici con le dolcezze di Cicerone e di Senofonte.

II

Intesero a questo principalmente *Ermolao Barbaro*, *Angelo Poliziano*, il *Valla* e il

(1) De vera sapientia.

Pomponaccio. Tali due ultimi sono da ammirare e lodare in singolar modo. Imperocchè fu dal *Pomponaccio* più che dagli altri con chiara e polita eloquenza spiegato Aristotele nella purità del suo testo e delle sue opinioni, con certa franchezza e independenza d'intelletto, molto rare in quei tempi. *Lorenzo Valla* fece opera, a nostro giudicio, più bella per ardimento, per utilità e per acume. Scrisse egli, certo innanzi il 1457, nel cui anno morì, tre libri della dialettica contro agli Aristotelici, e ruppe così la sua lancia non pure contro gli Scolastici, ma eziandio contro il gran maestro di coloro che sapevano. A noi pare il primo che oppugnasse dirittamente alquante sentenze d'Aristotele per argomenti e speculazioni sue proprie, invece che altri appena si sentirono vigore di combattere quel filosofo, coperti dello scudo e dell'armi tutte di Platone. Ne' suoi tre libri fioritissimi di elegante latino incomincia dal porre in deriso la cieca fidanza nelle parole d'Aristotele; segue col fare osservare come le categorie e i primi predicabili vengono falsamente assunti per tali, e ciò prova col senso legittimo dei vocaboli, con l'uso dei parlari e con ragioni di senso comune. Abbatte similmente le classificazioni di Porfirio, gran patriarca dei commentatori Aristotelici. Mostra come i precetti fondamentali della Logica sono semplici e come pianamente si spiegano. Grande

importanza ripone nello studio dei segni: e quantunque si faccia a discorrere la materia troppo grammaticalmente, pure distrugge non pochi errori della Scuola. Invita la gioventù a cercare ne'prosatori e poeti sommi il retto senso della ragione. Per vero egli s'appigliava con gran senno a l'uno dei mezzi più efficaci, onde si rinvenissero e si praticassero i principii del metodo naturale. In ultimo non trascorreremo di notare, siccome il sottile ingegno del *Valla* immaginò a'suoi dì quella riduzione medesima sui predicamenti e categorie d'Aristotele, che oggi taluno ha fatto sulle forme e categorie di Kant (1). E vaglia il vero, propose il *Valla* e dichiarò tre soli predicamenti essere distinti, essenziali e più comprensivi degli altri tutti, cioè la *cosa*, (insieme guardata, e quale sostanza, e qual cagione), la *qualità* e l'*atto*: la *qualità* aderente alla *cosa*, in quanto sostanza, l'*atto* aderente alla stessa, in quanto cagione: e ciò è quel medesimo per l'appunto che pensano e scrivono gli spiritualisti moderni di Francia.

Per tal guisa nella seconda metà del secolo quintodecimo fu consumato lo scredito e la ruina della scolastica. Certo cooperarono a questo parecchi stranieri, ma tutti furono posteriori di

(1) De Dialectica contra Aristoteleos. *Venet* 1499 *nel* L. III.

tempo e gran parte di loro aveano, nella penisola, attinto il sapere e l'arte dello scrivere, come ad esempio *Rodolfo Agricola*, *Jacopo Faber*, il *Sepulveda*, lo *Scioppio* ed altri.

III

Venuta a fine la scolastica autorità, rimanevano la teologica e la peripatetica. Insorse animosamente contro la prima *Pietro Pomponaccio*, e le dottrine meramente razionali spartì dalle rivelate, dicendo, altro essere l'ufficio del puro filosofo, altro del teologo, nè doversi pretendere dal lume fioco e riverberato della ragione quel medesimo che dallo splendore d'una scienza inspirata; questa avere a dover supplire al difettivo d'ogni filosofia naturale, ma non punto sostituirvisi; per lo che insegnava come dalla cognizione naturale delle cose dovea salirsi a quella di Dio: non viceversa dalla cognizione anticipata di Dio trarre quella delle cose naturali, secondo l'uso che regnava a quei tempi. Tale fu il secondo passo che il *Pomponaccio*, a rischio della sua vita, fece muovere all'umano intelletto verso la sua indipendenza.

IV

In tre guise studiarono gli Italiani di far crollare l'autorità d'Aristotele, la quale era ultima a sopravvivere, e sembrava dall'uso e dal tempo

acquistare nuova forza. Per primo i seguaci stessi del filosofo fecero breccia nella infallibilità del maestro loro, mutando parecchie sentenze, e altre nuove aggiungendo; così, per esempio, adoperarono il *Pomponaccio* medesimo, il *Zabarella*, il *Cesalpino* e il *Cremonini*. Secondamente fu contraddetto alle sue opinioni talvolta confutandole, tal altra richiamando in onore e ponendo a confronto le diverse dottrine delle varie sette filosofiche antiche. Da ultimo gli fu contradetto con inventare sistemi originali e vistosi, siccome fecero il *Cardano*, il *Vanini*, il *Bruno*, il *Patrizio*. Dal *Patrizio* poi fu nel combattere Aristotele e i suoi chiosatori spiegata una alacrità, una scienza e un'erudizione somma e al tutto peregrina; laonde *Gassendi*, allorchè un mezzo secolo appresso intendeva continuare le sue *Esercitazioni paradosse contro Aristotele*, s'avvide essere stato dagli Italiani preceduto per modo da non lasciargli alcuna buon'erba da mietere. Però le confutazioni che tornarono più efficaci a scuotere gl'intelletti caddero sui libri di cosmologìa e di fisica, i quali assai spesso vennero convinti di errore dalla sensata esperienza. Discese in questo aringo il *Telesio*, e levò molto grido. Altri, meno celebrati di lui, rinvennero per miglior cammino cose migliori, ma non oppugnarono Aristotele, perchè non n'ebbero cura.

V

Dopo ciò si potea fare stima che gli Italiani avessero finalmente affrancato l'ingegno da qualunque potere estraneo, e solo conservatagli l'autorità interiore del proprio convincimento. Pur nondimeno egli non sapeva per anco esercitare con libertà e con profitto le potenze conoscitive, perchè lungamente offese da infelici consuetudini e dimentiche in tutto dei documenti della natura. Dannosi oltre ogni credere riuscivano due usi di filosofare: il primo era di cercare piuttosto le relazioni e le conseguenze del già noto, di quello che le parti oscure e recondite dell'ignoto. Il secondo era di muovere principio a qualunque specie di studio da alcune generalità il più sovente non discusse e non dimostrate, e le quali non rado si risolvevano in realizzazione apparente di mere e vane astrattezze. Scendevano da tali due usi altre pratiche egualmente pregiudicevoli: conciossiachè ei convertivano tutti gli studii in ragionamenti ideali, facendo smarrire l'attitudine e la traccia dell'analisi vera inventiva. Quindi, rispetto alle cose speculative, sorgeva un disprezzo per l'osservazione minuta dei fenomeni psicologici, non riputandosi che potessero comporre dottrina, e perchè si avea per adagio che i singolari non fanno scienza. Similmente poco pregio solea attribuirsi alle nude fisiche sperimentali, in cui, a

dir vero, si cercava la parte metafisica e nulla più. Nè l'avere sconfitto buon numero delle opinioni d'Aristotele era parso bastevole per dimostrare la vanità della sua ontologia e della sua dialettica, le quali erano divenute un istrumento quotidiano del ragionare e quasi una seconda natura. Donde che s'ingenerava una presunzione pazza delle forze di nostra mente, e un credere di poter tutto sapere. In ultimo vi si aggiungeva la intemperanza delle fantasie e lo smisurato amore del maraviglioso e del sovrumano, poi l'affettazione del linguaggio e delle forme cattedratiche, simulanti ad ogni parola un arcano di scienza.

CAPITOLO IV

Dottrina metodica.

I

Fu pertanto riconosciuto che le emendazioni parziali non potevano valere gran fatto, e che il rimedio efficace stava nel bene riordinare tutta quanta l'intelligenza, e svellervi le male radici delle dannose consuetudini e delle non sane preoccupazioni. Fu sentita allora l'opportunità della dottrina metodica, e, quello che valse molto meglio, il bisogno di ripristinare il metodo natu-

tale. Sì fatta maniera di studio riuscì nuova interamente e senza esempio presso l'antichità. Conciossiachè se leggevasi dei Greci che Zenone avea rovesciato ogni cosa col vigore della sua dialettica: se nei libri di Proclo vedevasi introdotta la pretensione del metodo geometrico, o dogmatico che voglia chiamarsi: e se nei dialoghi platonici si potevano rilevare in più luoghi finissime industrie or dell'arte di eliminare, or di quella d'indurre, e così di altre, non si rinveniva in alcuna parte una dottrina espressa di tutto ciò. Molto era se rincontravasi in Senofonte qualche cenno fuggevole intorno il metodo Socratico, e in Galeno qualche istruzione speciale circa la natura degli studii da lui professata. Aristotele non trascorse mai ne'suoi libri dialettici fuor dell'esame del sillogismo e della sterile numerazione delle fonti dell'invenzioni. E se nel primo *delle parti degli animali* sembra voler parlare a fondo del metodo, ei riducesi, senza salire ad alcuna generalità, a discutere nel suo soggetto qual cosa possa tornare più acconcia, o il far prima parola di ciò che è proprio in ciascun animale, ovvero di ciò che è comune.

II

Si deve adunque assai lode agli antichi Italiani per avere discoperta quella necessità d'una dottrina larga e compiuta del metodo, la quale i più

antichi di loro non punto sentirono. E questo solo discoprimento fece fruttificare la intrapresa riforma di tutto lo scibile; attesochè da quell'ora le scienze fisiche, trovato il lor giusto cammino, prosperarono e crebbero senza termine. Le speculative potranno, siccome pigliamo a provare, non disgradar punto dalle fisiche per rispetto alla certezza e alla progressione quasi a dire infinita, ogni qualvolta sarà dai filosofi speculativi applicato al loro soggetto un metodo solo e comune, cioè il naturale, piegato debitamente alle condizioni singolarissime della prima filosofia. Tra i filosofi razionali il primo che parlò in Italia diffusamente di dottrina metodica fu *F. Maria Nizolio*, il quale nel suo *Antibarbaro* proclamò il bisogno di riordinare il pensiero, prestandogli *i veri principii e la vera guisa di filosofare*. Rifiutò non alcuni articoli, ma tutta quanta la dialettica e la metafisica dei tempi suoi, dicendola *parte falsa, parte vana*. E irrise egualmente le specie Aristoteliche come le idee di Platone, trovando le une e le altre discordissime dai fatti. Adoperò uno stile scevero in tutto dai barbarismi scolastici, e parlò in un modo piano, lucido e popolare, Laonde prevenne ed eseguì, meglio pure del *Valla*, il desiderio dell'Hobbes, dei Porto-realisti e di altri, a'quali premette di ridurre il linguaggio tecnico a linguaggio comunale. Ben conobbe costui consistere

la dialettica e la metafisica dei peripatetici in una frequente *Logomachia*, talchè esaminando il senso rigoroso dei vocaboli e la secreta ragione grammaticale col lume e l'autorità dell'uso popolare e degli scrittori più insigni, ebbe fede, e certo non s'ingannò, che tutto avrebbe sconnesso l'edificio peripatetico. Nel che è da notare siccome egli presentisse l'opinione della scuola scozzese, la quale ha insegnato, dovere il linguaggio filosofico essere determinato con la semplice scorta dell'uso volgare e delle chiare e patenti etimologie. Certo la sua dottrina metodica è incompleta assai, e più presto letteraria che filosofica. Tuttavolta ella concorda perfettamente col metodo naturale. Anzi ei fidò di soverchio nella virtù ingenita degli intelletti, e reputò dare ad essi una sufficiente scorta inclusa in tre precetti, che sono: primo, conoscer bene e ponderare il valore dei segni, e la lingua in cui i filosofi scrissero: secondo, studiare con libertà somma di mente e indifferenza di animo: terzo, meditare gli scritti e i pensamenti di tutte le scuole, non escludendone alcuna, e segnatamente le avversarie delle proprie opinioni. Questo pensatore, giaciuto due secoli nella dimenticanza d'ogni filosofo, e citato dai grammatici unicamente per gli studii suoi intorno l'eleganze ciceroniane, meritò dal Leibnizio essere alla memoria degli uomini riprodotto con nuova stampa e onorato di molte lodi.

III

Jacopo Aconzio contemporaneo del *Nizolio* trattò *ex professo* del metodo in un libro ch'egli dettò sopra *l'arte d'investigare e sopra l'arte d'insegnare.*

I precetti suoi non si scostano dal metodo naturale, nè sorgono da alcuna ambiziosa teorica. E per ciò che risguarda la contemplazione del soggetto, l'ordinamento dei mezzi al fine, l'osservazione e la scomposizione delle parti sino agli elementi ultimi, quello, che l'*Aconzio* prescrive, è savio ed acuto.

Ponendo che non sia facoltà di salire all'ignoto, se non per via di qualche noto, dichiara per noto necessariamente i soli principii generalissimi che dal senso comune vengono insegnati a ciascun uomo, non però che tali principii sieno punto innati. Dice che il metodo d'investigazione *tiene di necessità un cammino vario e spinoso, simigliante a quello che si farebbe in città non bene conosciuta, cercandovisi alcun internato edificio.* Ammonisce *che a ben terminare una investigazione, fa bisogno scomporre e ricomporre la cosa più volte ed esaminarla sotto aspetti diversi. Istrumenti della composizione* chiama *le somiglianze, e della scomposizione le differenze: le prime traggonci dalle parti al*

complesso, e dal singolare al generale: le seconde dal complesso alle parti singole.

Il difetto di questi documenti metodici consiste non solo nel riuscire incompleti, ma eziandio nel prestarsi molto di più alla investigazione delle cose a metà conosciute, di quello che a rinvenirne altre assolutamente nuove. Nè il procedimento dell'induzione v'è dichiarato quanto fa d'uopo, nè lo studio e l'esame delle cagioni, intorno le quali discorresi ancora col linguaggio aristotelico: ma devesi all'*Aconzio* questa lode squisita d'avere penetrata compiutamente l'importanza del metodo. Imperocchè egli scriveva, *di trent'anni di studio essere più proficuo adoperarne venti nell'inchiesta sola del metodo, che spendere gli interi trenta senza aiuto di metodo.*

IV

Sebastiano Erizzo uomo di molte lettere e di non volgare scienza pubblicò nel 1554 un libro dotto ed elegante così intitolato. — Dell'istrumento e della via inventrice degli antichi — Il soggetto, come si vede, è di materia metodica; ma non tanto vuole *Erizzo* insegnare nuovi precetti e nuove consuetudini, quanto riprodurre le antiche. Conciossiachè egli aveva posto a confronto la sapienza greca e latina con la nuova dei tempi suoi, e quella diceva essere piena di grandi

e stupende invenzioni, mentre l'altra pareva a lui un suono di frasi, un tritamento di vecchie opinioni e una vana lotta di sillogismi. Quattro, scrive egli, sono i metodi: il definitivo, il divisivo, il dimostrativo e il risolutivo: il secondo, cioè il *divisivo*, è l'ottimo, anzi il solo fecondo di verità, e il quale ha fatto gli antichi eccellenti inventori. A questo metodo celebrato dall'*Erizzo* risponde puntualmente quello chiamato oggi analitico, e che pure Condillac viene predicando fonte unica d'ogni sapere. Di più, rimprovera l'*Erizzo* agli speculativi dell'età sua di studiare il metodo piuttosto nei libri dialettici d'Aristotele, che nell'occulta virtù, per la quale il filosofo era salito al sommo della sapienza. Secondo lui tale recondita virtù non è altra cosa che una squisita arte analitica; e prova che i più grandi maestri dell'antichità l'adoprarono e predilessero, fino al punto che Platone la chiamò un dono e un insegnamento degli Dei. Il più cospicuo esempio che l'*Erizzo* va citando dell'uso e del frutto di cotest'arte, sono i libri d'Aristotele sulle parti e sulla generazione degli animali, e il trattato delle piante di Teofrasto. E per fermo, in cotesti libri risplendono quei due filosofi come osservatori e sperimentatori egregi di cose nuove, seguendo sempre in ciascuna di quelle materie il metodo naturale. Contuttociò deve dirsi dell'*Erizzo* ch'egli presentì il vero e buon metodo, senza

avere avuto potenza di svilupparlo: avvegnachè i modi e gli usi, che suggerisce, s'adattano meglio all'analisi delle idee, che a quella dei fatti.

V

Lo smisurato ingegno del *Bruno*, comecchè sentisse molto avanti nelle materie logicali, pure non lasciò intendere assai chiaramente quello che ne pensasse, a cagione dell'amor grande messo da lui alle vecchie idee del Lulli, le quali sperò di correggere, ampliare e render fruttifere. Altri stimano (e a noi sembra molto probabile) che egli ostentasse quella sua ammirazione dell'arte Lulliana per farsi amica la moltitudine, avere facile accesso alle cattedre, e cogliere opportunità di propagare i suoi arditi concepimenti sulla prima filosofia. Checchessia di ciò, questo può dirsi ed annunziarsi con sicurezza del *Bruno* intorno l'attuale argomento, cioè a dire, ch'egli fu persuaso, quanto qualunque altro de' tempi suoi, della forte necessità di riformare gli studii e riordinare le intelligenze (1); ch'egli conobbe la divisione vera e naturale del metodo nell'arte di investigare e trovare i fatti, in quella di giudicarli e ordinarli, e in fine nell'arte di applicare i principii (2); che stimò la filosofia dovere in-

(1) Brunus Nolanus de umbris idearum, *etc. Parisiis*, 1582.

(2) De triplici minimo et mensura. *Francofurti*, 1591, L. 1, *c.* 1.

cominciare dal dubbio; e in ultimo che la cognizione dei particolari e le induzioni ritrattene compongono le verità generali, con cui poi si edifica saldamente la scienza. Quest'ultima sua dottrina l'espone il *Bruno* in forma d'allegoria e molto elegantemente in quel libro (1), ove gli piace rappresentare la logica, o, com'egli la chiama, l'arte d'indagare la verità, sotto il simbolo d'una caccia: il che non sappiamo se a caso o per l'esempio del *Bruno* fu da *Bacone* ripetuto, quando parlò dell'invenzione sottile dei fatti e l'intitolò *la Caccia di Pane*. Del resto il *Bruno*, vinto dall'impazienza della sua fantasia e dalla necessità delle sue ricerche ontologiche, usò certo più che non bisognava dei ragionamenti *a priori*. Nondimeno più volte se ne ritrasse, e cercò nei fatti della coscienza con qualche forma di metodo critico le basi delle sue dottrine. La qual cosa avrebbe praticato pur sempre, qualora non avesse posti da banda i medesimi suoi principii. Conciossiachè egli scriveva, l'ordine della conoscenza non cominciare dalle nozioni astratte e *assiomatiche*, ma *dal tutto confuso pervenire alla notizia delle parti distinte* (2), *e da queste risalire alla notizia distinta del tutto.*

(1) De progressu et lampade venatoria logicorum, *Virtemb.* 1587.
(2) De triplici minimo et mensura, M. III, c. II.

VI

Così da più lati e per vie diverse convenivano gl'Italiani nell'idea comune di dover riformare l'intendimento, e di raccostarsi ai precetti della natura. Nè alcun libro grave di filosofia usciva alla luce in quello scorcio di secolo, ove non fosse più o meno discorso del metodo. E il *Mocenigo* (1) volle considerarlo quasi un'elementare operazione dell'intelletto; nè manca nelle sue varie *Contemplazioni* di dettarne le leggi, le quali per altro appena trapassano i confini dell'arte dimostrativa. Con maggior vigore insorse contro i mali abiti del filosofare *Bernardino Telesio*(2), il quale ne'suoi nove libri *della natura delle cose* fondò questi dogmi metodici: *avere Aristotele insegnato più che spesso non la natura delle cose, bensì le opinioni proprie, e scambiato gli enti con le sue astrattezze.* I fisici, che seguitarono, avere *studiato non l'indole nè le operazioni di essi enti, ma da certe ragioni loro aver preteso di dedurre i principii e le cagioni del mondo. Proporsi egli di guardare solo nei fatti, e non in altro giammai: riconoscere per fonti uniche d'ogni sapere il senso, le cose dal senso notificate, o identiche a quelle*

(1) Philip. Mocenici, Universalium institutiones etc. 1588.

(2) Bernardini Telesii Consent: De rerum natura, etc. Pars prima 1565. *Nella prefazione e altrove.*

perfettamente. Volere studiare il mondo e ciascuna sua parte, e di ciascuna parte i minimi contenuti, e le operazioni e gli effetti, sì che esse poi insegnino per se medesime quello che sono e quel che producono. Le promesse, come ognun vede sono grandi e belle, e tuttochè il *Telesio* non le mantenesse gran fatto, non può alcuno torgli il pregio d'avere concepita una fisica meramente induttiva, e non eretta sulle astrazioni degli ontologi, conforme usavano i contemporanei.

CAPITOLO V

Tommaso Campanella.

I

Il *Telesio* fece scuola, e crebbegli non poco onore contare fra i seguaci delle sue dottrine *Tommaso Campanella* frate domenicano. Di quindici anni cominciò costui a dubitare delle filastrocche peripatetiche che gl'insegnavano i suoi frati. Lesse e comparò insieme i chiosatori d'Aristotele, e le sue dubitazioni s'accrebbero. Scorse allora il testo d'esso Aristotele, di Platone, di Galeno, di Plinio, i libri degli stoici ed i

Telesiani, *e gli confrontò*, al suo dire, *col libro magno della natura, onde rilevasse quel che le copie avevano di somigliante con l'autografo.* Ancor giovanissimo s'accorgeva delle pessime pratiche e modi introdotti nel filosofare; per lo che dettò il libro suo circa l'*Investigazione*, riprovando i metodi delle scuole, e statuendo in fra l'altre cose che *la definizione è soltanto inizio d'insegnamento ed epilogo di scienza da esporsi altrui; quindi che ella è fine, non già principio di cognizione.* Al che aggiungeva, *i libri logici d'Aristotele essere piuttosto libri grammaticali, avvegnachè non iscuoprono in nulla la natura della dimostrazione, e la sua metafisica essere una semplice nomenclatura. Non dovere poi il filosofo, come gli stoici fanno, cominciare dall'interpretazione del nome, bensì dall'inquisizione della cosa.*

II

A tali precetti metodici s'accompagnano quelli che espose nel libro (1), ove rendette conto *dell'opere sue e della diritta maniera di studiare* da lui considerata. Opinò che due fossero i metodi, o, a meglio dire, due le applicazioni del metodo naturale, l'una nella via inventiva, e

(1) T. Campanellae. De libris propriis, et recta ratione studendi. *Parisiis*, 1642.

l'altra nella ragionatrice, la qual seconda applicazione può domandarsi più propriamente metodo dottrinale. *Questo presuppone la storia del proprio soggetto e deduce le conseguenze con esatto concatenamento e ordinata brevità. Al metodo inventivo appartiene indagare la storia del soggetto, e va per modo analitico non presupponendo nulla, salvo i massimi universali. Prima opera nel filosofare è pertanto comporre la storia dei fatti non parziale, ma completa al possibile.* Sul che osserva che *per rispetto alla cognizione dei concreti, i libri e le scuole de' tempi suoi la insegnavano male e poco, e meglio era il cercarla coi proprii occhi nelle officine, nei campi, con la milizia, coi meccanici e altre genti operative.* Al precetto poi del *Nizolio* di dover percorrere ogni autore, e discutere lungamente quelle opinioni che paiono avversare le proprie, aggiungevasi dal *Campanella* che *da una parte veruno autore e veruna scuola dovea riputarsi scevra d'errore, e dall'altra veruna opinione, benchè strana e assurda in sembianza, dovea senza acconcio esame rigettarsi.* In fine, chiamava l'esperienza *principio del nostro sapere e guida dell'intelletto, abbandonata la quale caddero sempre i filosofi in vani deliramenti, fidandosi alla virtù della fantasia, creatrice di accidentali simiglianze del vero.*

III

E se il *Telesio* (1) concepì la riforma delle discipline naturali, venne al *Campanella* ardimento di estendere quella a tuttequante le scienze, e prima ideò una compilazione e distribuzione nuova dello scibile; essendochè egli sentiva doversi in cominciare dal raccogliere il noto, e fornire il censo della ricchezza intellettuale. Egli pose in cima di tutto il sapere la metafisica, come scienza universalissima. Divise poi le dottrine in razionali e reali, cioè in quelle che tengono più al soggetto conoscitore, e in quelle obbiettive, che studiano la natura degli esseri materiali: a queste due serie di teorie facea succedere le scienze operative e pratiche, le discipline e le arti. Comunque tale distribuzione possa parere a taluni non buona o manchevole, noi non ci peritiamo a giudicarla migliore di quella ideata da *Bacone di Verulamio*, che ripartì lo scibile in Istoria, in Poesia, e in Filosofia per rispondenza con la memoria, con l'immaginazione e con l'intendimento. Senzachè è massima lode del *Campanella* l'avere anteceduto ognuno nell'intrapresa, siccome l'attesta *Tobia Adamo* in un suo Proemio all'edizione del *Prodromo;* quando pure non voglia citarsi un

(1) Prodromus philosophiæ instaurandæ, ec. *Francof.* 1617.

altro Italiano, vissuto un secolo innanzi, cioè *Angelo Poliziano*, il quale in un picciol libro da lui intitolato *Panepistomenon* immaginò un albero distributivo di tutte le scienze, ove cedendo ai pregiudicii allora predominanti, divise lo scibile in tre grandi categorie: Teologia, Filosofia, Divinazione (1).

IV

Ma sommo e difficile concepimento del *Campanella* fu di applicare le dottrine metodiche alla filosofia razionale: e di vero non gli rimase sconosciuta alcuna di quelle massime che governano felicemente la scienza. Cominciavano gli antichi dall'osservazione del mondo, anzi dell'universo e pervenivano, come potevan meglio, all'uomo; non così il *Campanella*, a cui piacque di rivocare in considerazione il dogma Eleatico della qualità subbiettiva di tutte le conoscenze, e situare in quella il fonte della prima certezza e il cominciamento naturale di qualunque analisi filosofica; donde che egli fece capo all'uomo e da lui procedè per una via critica allo studio del mondo e dell'universo (2). E arrivò a questo concetto nell'indagare che fece l'unità dell'umana

(1) Angeli Politiani opera *Lugduni*, 1536 *nel* V. II.

(2) Universalis Philosophiæ, ec. *Parisiis*, 1638. *Nella prima parte;* — *e* Philosophiæ rationalis et realis partes V. — *Parisiis*, 1638 *Particolarmente nella Logica*.

scienza: attesochè egli rilevò che *in ciascuna umana ricerca ricorrevano certe nozioni e certi principii, come dell'essere, del tutto, della necessità, della cagione, del vero, e simiglianti, e che circa tali cose una scienza dovea sussistere: la quale essendo appunto universalissima niente presupponeva di certo e di cognito, e perciò dovea lasciar dubitare al filosofo eziandio della propria esistenza*. Partì adunque il *Campanella* dal dubbio metodico universale, e in quattordici capitoli espose ordinatamente e con acutezza mirabilissima tutti gli argomenti dello scetticismo. Entrò poi nella rifutazione di ciascuno, e concluse la *possibilità della scienza*, appoggiandosi sulla realità assoluta del sentimento del proprio essere: perciò scriveva: *Il sentimento che ha ciascuno della propria esistenza è il punto dal quale l'umana ragione prende le mosse. Laonde stimiamo noi doversi filosofare con la scorta sola del senso, come la certissima di tutte. Errò Aristotele annunziando e credendo che il singolare non faccia scienza; qualunque singolare, in quanto viene sentito, è forza che sia vero e certo: ne abbiamo pertanto una notizia necessaria, vale a dire scientifica. Ben dee dirsi che noi non sappiamo le cose quali esistono in sè, ma quali ci appariscono: tuttavolta quell'apparenza fa vero scibile, perchè in essa*

è vera entità: adunque sentire è sapere. E qui importa riflettere che la parola sentire suona pel *Campanella* diversamente da quello che pei sensisti moderni, a cui vale solo quanto percezione d'oggetto esterno ricevuta per l'azione degli organi. Ma sentire nel largo significato latino esprime talvolta qualunque fenomeno interno della coscienza e qualunque atto avvertito di nostra mente: nella quale accettazione è altresì adoperato più d'una volta dal nostro filosofo.

In sì fatto modo determinò il *Campanella* l'oggetto, il fine e la possibilità della scienza, e proclamò il principio metodico, il quale prescrive, da dove abbia quella a intraprendere il suo cammino, e qual sorta di certezza abbia a tenere per misura e per saggio di tutte l'altre. Appresso per iscandagliare l'estensione, la legittimità e le origini del sapere umano, oggetto della prima Filosofia, sentì l'uopo di ben ponderare la validità e l'uso delle potenze conoscitive, e confessò che *discuoprire la natura delle cose è molto arduo, ma assai più i modi coi quali ci facciamo a conoscerle; essendochè immensa difficoltà risiede nel perscrutare la natura dell'anima e le sue operazioni, quasi che insensibili e inescogitabili: onde avvenne fin qui che i fabbricatori degli istrumenti artificiali del nostro sapere non costruirono quelli conforme all'indole e agli atti dello spirito, ma con*

l'arbitrio e col dettato dell'autorità. Nè Aristotele andò esente da questa colpa; avvegnachè egli non cominciò, siccome dovea, dallo studiare i mezzi e le guise d'intendere, e che sia mai il soggetto conoscitore, e quale e quanto il valore dei massimi universali.

V

Vedesi da coteste parole quanto lucidamente fu compresa dal *Campanella* l'opportunità di quella dottrina, che i moderni seguono a nominare con Kant *Filosofia Critica*. Nè altrimenti voleva egli construirla che per mezzo della storia psicologica e dell'osservazione induttiva. Dopo che, ei sperava salire alla considerazione dell'essere e alla dichiarazione della natura e dell'autorità degli universali supremi. E già avea incominciato il *Telesio* a tracciare una descrizione minuta dei fenomeni intellettuali e dell'azione degli organi. Il *Campanella* vi arrecava più maturità di giudizio, additando spesso la insufficienza delle opinioni, che pretendevano spiegare i fatti dell'intelletto con languide comparazioni tirate dai fenomeni materiali, e sopprimendo i vani supposti che osano indovinare le prime idee e i primi giudicii del neonato; cosa venuta dopo di lui in frequente costume. Per tutto questo egli proclamò che *intendeva far cammino fra gli scettici e fra i dogmatici: gli uni pazzamente ostinati a*

negare qualunque realità; gli altri confidentissimi a spiegare ogni cosa. Nè tampoco volea procedere con gli empirici, i quali pretendono ragionare per le sole apparenze variabili, accidentali e fuggevolissime. Sussistere delle verità costanti e apodittiche, e queste risiedere negli universali supremi, di cui il principio e la materia è l'intimo senso e il testimonio di tutti gli uomini, e l'uno e l'altro formano il fondo dell'umana esperienza. Che se il *Campanella* avesse posti ad effetto con esattezza e sempre cotali sue sentenze metodiche, e sopra tutto avesse fuggito i labirinti ontologici, egli sarebbe riuscito, a quello che ne giudichiamo, il principalissimo dei filosofi; ma forse ciò era in quel secolo molto al disopra della possibilità.

VI

Ora quantunque il *Campanella* determinasse con somma felicità e meglio d'ognuno al suo tempo l'idea vera del metodo filosofico, tuttavia altri non pochi Italiani segnavano orme assai simiglianti alle sue nel soggetto medesimo. Citeremo più singolarmente il *Patrizio*, a cui l'amore delle astrattezze Platoniche non tolse punto di riconoscere la bontà di certi precetti metodici: però scriveva, (1) *moltissimi filosofi avere*

(1) Discussionum peripatet: 1571. nel L. XIII del t. I.

discussa la natura del bene, niuno quella del vero, e nondimeno tal discussione essere la fondamentale e la prima d' ogni filosofia. Certo con questo egli volle esprimere la necessità di cominciare dalla filosofia critica; quindi pose innanzi l'assioma (1), *doversi filosofare sempre da un primo cognito infallibilmente vero e certo: il primo cognito essere nella sensibilità. I particolari sensibili farsi dunque strada alla più alta filosofia; ma non credere egli con Aristotele che dalla semplice collezione dei particolari concreti si possa trar fuori tutta la scienza dell'universale e del necessario; l'uomo doversi per ciò sollevare alla contemplazione dell'essenze astratte.* Con le quali cose il *Patrizio* stabilì, anzi a tutto, il canone della certezza assoluta, e del misurare a quella ogni forma di verità. Contraffece all'uso di assumere le verità generali, come esordii di prima scienza, e pose innanzi l'osservazione dei fenomeni e l'esperienza induttiva. Infine, guardando allo scopo altissimo della prima filosofia, dannò il metodo di tutti coloro, i quali presumono spiegare con l'esperimento puro empirico i principii supremi della ragione.

Con tali massime savie ed eterne del metodo filosofico concordarono assai scrittori di quel-

(1) Penaugiæ, L. XVIII.

l'età; e d'alcuni abbiam fatto cenno più sopra, altri verranno altrove al nostro proposito.

CAPITOLO VI

Leonardo da Vinci.

I

Raccogliendo quello che fin qui si è indicato circa le opinioni metodiche degli antichi Italiani, discernesi ch'ei s'erano avveduti assai bene del bisogno di ravvicinarsi ai documenti della natura, come che questi non venissero tutti riconosciuti, o non tutti almeno praticati con senno. Escogitavano il cammino induttivo, ma non sapevano nettamente tracciarlo. Che anzi era difetto comune l'indurre precipitosamente da pochi particolari, e spesso col filo di deboli analogie. Nè solo guastavano così l'osservazione induttiva, ma il frutto smarrivano d'ogni esperienza futura; attesochè la piegavano e adattavano a forza ai principii generali usurpati. Nientedimeno invalsa era per tutto la massima che il fatto dovea prestare il fondamento d'ogni investigazione. Del resto si abbattevano le astrattezze peripatetiche, senza tenersi disciolti per ciò dagli inviluppi d'una ontologia nuova, poco migliore dell'antica. Nè ces-

sava ancora il costume di compiere e dilatare le teorie per sillogismi, e ripetere le discussioni in luogo dell'esperienze. Ma la vecchia baldanza di ogni cosa sapere e spiegare non teneva più testa; per lo contrario s'intendevano i filosofi confessare di buon grado l'ignoranza loro e l'esigue forze della ragione. E già il *Pomponaccio* (1) avea scritto, circa l'intrepidezza con cui i cattedranti presumevano ribattere obbiezioni di fortissimo pondo: *chiaro si vede essere coteste illusioni e non risposte, e la ragione non ascendere a dicifrare cotali misteri*. Il *Bruno* chiamava le conoscenze umane, *ombre di verità e termini di relazione*, e simili frasi leggiamo altrove. Il dubbio metodico era pure apparso utile, anzi necessario a più d'uno oltre il *Campanella*, ed esso *Bruno*, quantunque audacissimo ragionatore, sentenziava che *ognuno il quale fosse desideroso di bene filosofare, dovea da prima accogliere il dubbio di tutte cose*. E in ciò gli Italiani del cinquecento non altro fecero se non che replicare con più istanza e praticar meglio un vecchio dettato de' loro maestri. Imperocchè san Tommaso (2) scriveva alcuni secoli innanzi: *coloro i quali cercano il vero non considerando prima i dubbi occorrenti, somigliano quelli,*

(1) De fato, libero arbitrio, ec. *Basil.* 1525. *nel* L. III.
(2) Metaph: L. III.

che vanno senza punto sapere il dove. Il *Bruno* poi, dando l'esempio di scrivere volgarmente in materie d'astrusa sapienza, facea divenire la speculativa di più in più popolare, e proibendole di parlare, come dal tripode, la sforzava a seguire il buon senso della moltitudine.

II

Ma nel frattempo di ciò fioriva in Italia una schiera elettissima di sapienti, la quale, mentre i filosofi titubavano, giva nelle scienze fisiche aderendo di punto in punto ai precetti puri del metodo naturale, e apparecchiava per via più spedita la grande e durevole restaurazione. In capo a costoro splende il nome di *Leonardo da Vinci* (1). Fu egli contemporaneo del *Valla* e anteriore di mezzo secolo e più al *Nizolio*, all'*Aconzio*, al *Telesio*: e tuttavia sentì tanto innanzi nell'arte metodica naturale, che ben dovrebbe, tenuto conto della sua anzianità, salutarsi autore e insegnatore di quella, se gli scritti suoi fossero meglio conosciuti, e il popolo avesse uguale capacità di giudicare i titoli del sapiente come l'opere dell'artista. I tempi in cui meditava *Leonardo* sì grandi cose, erano pur tanto miseri rispetto agli abiti della mente, che troviamo scrit-

(1) Essai sur les ouvrages phisico-mathématiques de Leonardo da Vinci, ec., par B. Venturi. *Paris*, 1797.

to da lui in alcuna parte: *oggidì, o quanta pazzia! ridesi di un uomo, il quale voglia imparare piuttosto dalla natura medesima, di quello che dagli autori che le sono discepoli.* Parecchi suoi coetanei aveano taluna volta praticata felicemente l'osservazione induttiva e aggiunta perciò alcuna bella scoperta: ma questo accadeva in loro per virtù sola d'ingegno, non per istudii metodici; e quelle scoperte giacevan frammiste a errori enormissimi come granelli d'oro nel fango. Così verbigrazia è incontrato a *Gianbattista Porta*, così all'*Agrippa* e al *Cardano*. Acuti, regolati e mirabili osservatori riuscirono il *Cesalpino* nelle cose botaniche, e il *Fracastoro* in parecchie materie fisiche. Il *Maurolico* e il *Tartaglia* apparirono eminenti nelle matematiche, l'*Eustachio* e il *Faloppio* nell'anatomia. Ma di questi porzione trattò discipline speciali e volte di necessità o alla dimostrazione geometrica, o all'osservazione fenomenica empirica, e porzione fu al *Vinci* posteriore di lungo tratto. A ogni modo vennero soltanto da lui concepite perfettamente ed esercitate tutte le gradazioni e le regole dell'arte inventiva. Tenne per primo assioma *che sola interprete della natura fosse l'esperienza. Mai da lei non riceversi inganno. Bensì il giudicio nostro s'inganna aspettando effetti ai quali l'esperienza rifiutasi. Questa dunque è mestieri consultare*

mai sempre e ripeterla e variarla per mille guise, finochè ne abbiam tratto fuori le leggi universali: imperocchè la sola esperienza può provvederci della notizia di tali leggi. E altrove: *Tratterò tale argomento, ma innanzi farò alcuni esperimenti, avendo io per principio di citar prima i fatti sperimentali, e poi di mostrare donde nasce che i corpi sono costretti operare in certa guisa o in cert' altra. Ed io credo che questo metodo sia sempre da seguitarsi in ogni ricercamento di fenomeni.* — (1) *Se tu dirai che le scienze, che principiano e finiscono nella mente, abbiano verità, questo non si concede ... che in tali discorsi mentali non accade esperienza, senza la quale nulla dà di sè certezza.* — Eziandio tenne massima che *sempre torni a utile dell' ingegno acquistar cognizioni comunque elle sieno, da che ei si potrà in appresso scegliere le buone e scartare le inutili.* Con tale persuasione non fu uomo al mondo che osservasse più di cotesto *Vinci*, nè fu oggetto per avventura su cui non ponesse una lunga meditazione. Speculava intorno le picciole cose di pari che intorno le grandi con fina diligenza e ordinatamente, onde consigliava altrui *di cominciare lo studio d'ogni subbietto dalle particole di quello, e non anda-*

(1) Trattato della Pittura, *edizione romana*, 1817.

re alla seconda, se innanzi non si ha bene nella memoria la prima: e ti ricordo, grida al discepolo, *che impari prima la diligenza che la prestezza*. Nè per questa minuzia d'analisi perdè d'occhio le grandi sintesi, e procedette a maniera empirica; per lo contrario indusse egli e generalizzò quanto alcun altro dimostrativo filosofo. E incominciando dall'invenzione di mille industrie praticali e di ordegni mirabilissimi per uso di guerra o di altre bisogne civili, salì a poco a poco alla investigazione delle leggi supreme dell'idraulica e della meccanica, e abbondano nelle sue carte i grandi concetti sulle più larghe verità dell'ottica, della geologia, della fisica teorica e della sperimentale, fin a precedere in più scoperte *Halley*, *Keplero*, *Copernico* e somiglianti gran Genii.

CAPITOLO VII

Galileo.

I

Ma nella via aperta dal *Vinci* entrò alla per fine il massimo *Galileo*, al quale era sortito di compiere gloriosamente la restaurazione italiana. S'ingannerebbero assai coloro che riputassero aver ciò fatto *Galileo* per istinto di natura feli-

cissima, e non altrimenti per lume acquistato di filosofia, e per disamina lunga e ponderata sopra la condizione delle menti umane. A costoro vogliamo che sia risposto coi libri medesimi del *Galilei*, ove in cento parti s'incontrano testimonianze delle lunghe meditazioni sostenute da lui sopra il metodo. Il perchè quando per suo infortunio acconsentì di tornare in Toscana ai servigi dei Medici, pretese di essere nominato non matematico soltanto ma filosofo (1), e ne fece istanza speciale, allegando per ragione *l'avere egli studiato più anni in filosofia, che mesi in matematica*. Nel *Saggiatore* ci fa sapere come avea discoperto che le qualità secondarie dei corpi tengono solamente lor residenza nel soggetto sensitivo, e per la parte del soggetto esteriore non sieno altro che puri nomi, sicchè rimosso l'animale sieno levate ed annichilate tutte queste qualità. Nel discorrere poi delle forze, del vôto, dello spazio, delle cagioni e dell'altre supreme generalità, spiega un acume tanto maraviglioso e una tal sicurezza di abito, che mostra lo studio provetto di quelle materie e singolarmente dei principii regolatori, ciascuno dei quali andò cimentando coi fatti e con la penetrazione del suo giudicio.

(1) *Venturi*. Memoria di Galileo. *Mod.*, 1818, vol. II, p. I.

II

Ma il suo grande proposito fu una riforma integrale del metodo, senza cui non credeva poter prosperare alcuna parte dello scibile, e per ciò scriveva (1) ch' *ei s' affaticava d' accordare qualche canna dello scordato organo della filosofia: nè questo sarà armonizzante davvero fino che si vorranno mantenere scordate quattro o cinque canne principali che danno il suono a tutte le altre.* E bene per l' appunto si poterono contare qui sopra da noi quattro o cinque errori metodici, dei quali continuavasi ai tempi del *Galilei* a perturbare gl' ingegni e gli studii; come certa inclinazione a confidarsi all' autorità, onde che sclamava sdegnosamente il nostro filosofo: (2) *l' autorità dell' opinione di mille nelle scienze non valere per una scintilla di ragione di un solo. E che verissima è la sentenza d' Alcinoo, che il filosofare vuol essere libero.* E contro l' altro uso di far note e disputazioni sul cognito, e nulla indagare di più intorno l' incognito, asseriva con pari sdegno, l' orgoglio non meno che l' infingardaggine fare inetti gli uomini de' suoi tempi a investigare conclusioni nuove e vere, e a formare di esse nuove dimo-

(1) Galileo opere: *Padova*, 1744 — Delle macchie solari. *Bologna* 1655.
(2) Lo spettatore, I. Dialoghi di scienza nuova, *e altrove*.

strazioni, e loro esser più facile il trovare testi e il confrontare luoghi. E scorgendo d'altra parte, siccome i precetti dell'*Aconzio*, del *Valla*, del *Nizolio*, del *Telesio*, del *Campanella* non bastavano punto a rimuover gli intelletti dalle male invecchiate usanze, si persuase che il simigliante sarebbe accaduto a lui, qualora avesse ristretta l'opera sua a promulgare e discutere le dottrine del vero e buon metodo, senza aiutarle con nuovi esempi. E ch'egli fosse in ciò sapientissimo venne dimostrato poco dipoi dal *Cartesio*, il quale contro i precetti numerosi e recenti dei filosofi razionali, propalò di nuovo e rimise in costume le dimostrazioni *a priori*, le astrattezze assunte per realità e le ipotesi accettate per teorie.

III

Vide altresì il *Galilei* non darsi certa scienza metodica innanzi di avere fondata una scienza dell'intelletto, e in quel mezzo tempo non rimanere agli uomini altro sussidio efficace, salvo il ritornare con docilità ai dogmi del senso comune. Pertanto fu sua intenzione di ristituire l'amore e le pratiche del metodo naturale, rilevarne con perspicacia le regole, e in fine farlo ridivenire patrimonio del popolo, e con l'aiuto deliberato delle moltitudini perpetuarne il dominio. Per questo terzo divisamento tenne la più parte delle maniere socratiche. Difatto non usò mai di filo-

sofare con pitagorico sopracciglio, ma con semplicità somma e con soave domestichezza, e le cose gravi e nascoste facea piane a tutti con industri similitudini: laonde egli medesimo lasciò scritto, che *solevano dire di lui* che *per certo suo natural talento sapeva alcuna volta con cose minime facili e patenti esplicarne altre assai difficili e recondite.* Medesimamente, accettando le ragioni e i principii de'suoi avversarii, se ne valeva con gran destrezza per combatterli ed espugnarli ne'loro stessi trinceramenti. Non solo scrisse volgare, ma elegante e facondo, e per la via delle lettere conduceva i giovani al senso squisito ed ingenuo del bello e del vero. Niuna sorta poi di studii tornava più idonea per raddrizzare gl'ingegni e tor loro le male pieghe, quanto le discipline naturali: a cagione che ogni sofisma e ogni avvolgimento di parole non può prevalere contro l'evidenza dei fatti; e diceva egli, che *alla manifesta esperienza si debbono posporre tutti gli umani discorsi; e che la logica è istrumento prestantissimo a conoscere se le dimostrazioni già trovate procedono concludentemente, ma incapace affatto a trovar nulla di nuovo:* di guisa ch'egli forzò gli stessi peripatetici avversarii suoi a discendere all'osservazione e a instituire esperienze, come l'attestano, per esempio, i *Circoli Pisani del Berigardio.* Prestavano poi le naturali discipline occasione e speranza di sco-

perte mirabili atte a svegliare la umana curiosità, eziandio quella del popolo; e così accadde: imperocchè all'invenzione del telescopio, al nuovo sistema dei cieli, ai nuovi esperimenti sul moto si scossero le moltitudini, e presero voglia di sapere più avanti. Un altro bene veniva sorgendo dagli esempii offerti da *Galileo*, e questo era di far persuaso ciascuno che le naturali maraviglie sono per tutto, e che materia da meditare non manca, solo che giriamo l'occhio o stendiamo le mani. Così fece andare in obblio l'adagio perniciosissimo dei filosofi, che i minuti particolari non formano scienza: e più volte notò siccome poneva le sue indagini in soggetti falsamente reputati comuni e frivoli, e soggiungeva che in ciò i suoi avversarii contrastavano allo stesso loro *Aristotele, in cui è da ammirarsi sopra tutte le cose il non aver egli lasciato, si può dire, materia alcuna degna in qualche modo di considerazione, ch'ei non abbia toccata.* In fine, dall'amore che il *Galilei* si travagliò di diffondere delle naturali discipline nasceva di forza quest'utile, che in esse i fatti medesimi succeduti contro i nostri supposti divengono la migliore scorta dell'intelletto; perchè avvisandolo delle sue false concludenze l'astringono a rimanersi cauto l'un dì più che l'altro, e a riformare quando le sue osservazioni e quando i suoi sillogismi. E appunto quello che dal *Galilei* veniva

desiderato soprammodo era di metter nell'animo di ciascuno la circospezione, la lentezza e la maturità dell'arte induttiva. Ei chiamò il dubbio, *padre delle invenzioni e strada di verità;* e asseriva, *tale essere la condizione umana intorno le cose intellettuali che, quanto altri meno ne intende e ne sa, tanto più risolutamente voglia discorrerne; e che all'incontro la moltitudine delle cose conosciute ed intese rende più lento e irresoluto al sentenziare.* Imperocchè *trattandosi della scienza che per via di dimostrazione e di discorso umano si può dagli uomini conseguire*, ei teneva per fermo che, *quanto più essa parteciperà di perfezione, tanto minor numero di conclusioni prometterà d'insegnare, tanto minor numero ne dimostrerà.* Quindi dobbiamo assai volte contentarci di semplici confutazioni, *e di sapere quello che una cosa non è, riuscendo più facile di convincere il falso, di quello che di mostrare il vero;* come ancora *dobbiamo contentarci di venire in notizia di alcune affezioni delle sostanze naturali. Il tentar l'essenza* l'avea *per impresa impossibile e per fatica vana. Ridevoli del pari* sembravano a lui *quelle simpatie e antipatie, le qualità occulte, le influenze, ed altri termini usati da alcuni filosofi per maschera della vera risposta, che sarebbe: io non lo so.* Nacque da tali massime del *Galilei* che mentre i

contemporanei suoi cercavano nella fisica la metafisica, egli s'astenne affatto di tentare la spiegazione di quelle cose, ove nè i sensi potevano, nè i ragionamenti bastavano. Che anzi parlando degl' infiniti, del continuo, degli indivisibili, dell'uno, e d'altre tali passioni dell'essere metafisico, veniva espressamente provando l'inganno che noi ci facciamo nello stimare d'intenderle. E quando pure traeva dal concetto universale da lui ordinato del sistema celeste congetture probabilissime, non pertanto le chiamava temerità. Da ciò avvenne che le scienze moderne tuttochè progredite in immenso mai nol sorpresero in falso, se non forse in una o due opinioni meramente congetturali.

IV

Niuna parte lasciò del metodo senza esempio e senza precetto. Nel discorso delle Comete additò il modo di eliminare le erronee interpretazioni, di valutare le congetture, e di dar luogo a ipotesi profittevoli (1). In più d'un trattato, e massime negli scritti polemici, insegnò come si raccolgono e pesano le analogie, e come dal loro complesso, o, a dir meglio, dall'approssimazione loro all' identità si perviene al criterio della certezza. Insegnò a ripartire gli studii ed a limitarli, schi-

(1) Macchie lunari. — Discorso sulle comete, e *altrove*.

vando il vizio del secolo, il quale correva presso alle enciclopedie e alle spiegazioni fantastiche di tutto il creato. E non per questo il *Galilei* mancò di salire alla investigazione delle verità universali e alla sintesi ultima delle sue stupende teoriche. Ma bene associando l'esperienza al ragionamento si sforzò sempre di elevare li suoi trovati alla forma scientifica, e desiderò *con Seneca di penetrare la vera costituzione dell'universo;* nè d'altra cosa si compiacque meglio e più spesso quanto d'avere raccolta la intera statica sotto il dominio d'un solo principio. Bensì non si tenne dal biasimare acremente l'abuso enormissimo che gli speculativi facevano del principio delle cagioni finali, e notò quanto sia pericoloso il determinarle: specialmente che gli pareva essere una strana ambizione e ridevole quella degli uomini di trasfondere nell'universo le idee loro peculiari del bello, del buono, del perfetto e di simiglianti (1). Nè chi non legge i volumi suoi intentivamente potrebbe di leggieri persuadersi quanto profondissimo fosse nel metodo dimostrativo, quanto arguto a trarre dai raziocinii conclusioni rispondenti a capello al valore delle premesse; imperocchè solea dire che *nelle dimostrazioni necessarie o indubitatamente si conclude, o inescusabilmente si paralogizza;* e

(1) Nunzio Sidereo.

noi siamo instrutti da lui medesimo siccome la invenzione ammiranda del telescopio cadde nel suo pensiero per mera virtù di ragionamento. Pel che si vede con quanto più dritto e ragione potevasi da *Galileo* proferire quel detto cospicuo di Bacone, che *il metodo empirico essendosi alla per fine maritato col razionale, composte si sarebbero a pace le intelligenze mortali* (1).

V

Sotto queste regole distribuì *Galileo* il metodo naturale, i cui fondamenti non credè che fosse ancor tempo di mettere in disputa; laonde circa quelli diceva (2), *parersi verificare il detto di Platone che la nostra scienza altro non è che una certa ricordanza di proposizioni da noi benissimo intese e per sè stesse manifeste.* La pratica ch'egli insegnò delle regole metodiche fu poi sì compiuta, che in niuna età e da niuno si è adoperata mai la migliore. E quello che la sua scuola mostrò di sapere circa l'arte di coordinare insieme l'osservazione, l'esperienza e il ragionamento, sia per l'acutezza e diligenza analitica, sia per l'amplitudine e profondità della veduta sintetica, non troviamo che venga uguagliato da alcun lavoro moderno; e sopra ciò fare-

(1) De augumentis scientiarum Præfatio.
(2) Lettera al Bardi.

mo parola altrove. *Galileo* reputò saviezza necessaria a'suoi tempi il non uscire dai fenomeni fisici, imperocchè le condizioni degli ingegni non eran per anco sì prospere da arrischiarli nelle spinose controversie delle dottrine razionali. Ne tenne per altro lunghi ragionamenti con l'*Hobbes* (1), il quale s'era condotto in Firenze appositamente per consultare la sapienza del venerando Vecchio. E questi lo consigliò del metodo che aveva a seguire per approssimare le teoriche speculative all'evidenza geometrica: sebbene poi l'*Hobbes* mescolasse le ipotesi alle induzioni e facesse troppo leggiere indagini sulla storia naturale dell'intelletto.

VI

Così i nostri Italiani antichi davano termine al riordinamento del senno umano; e per vero il *Campanella*, il *Vinci*, il *Galilei* e gli altri sopraunotati s'imbatterono in terreno dispostissimo a ben nudrire il seme gittatovi. Difatto non è poca meraviglia osservare, come all'indole degli Italiani sia convenuta sempre una filosofia positiva e un metodo certo, sperimentale: e questo solo per avventura ha impedite le opinioni platoniche di poter gittare nella penisola salde e pro-

(1) Targioni. Notizie degli aggrandimenti delle scienze fisiche nel vol. II.

fonde radici: per lo che se la natura elevata e gentile degli Italiani accostavali al principe dei razionalisti, la natura tanto severa del loro giudicio ne lì ritraeva, onde leggiamo nel *Tasso* (1) passionatissimo di Platone: *io sono usato di seguire la dottrina dei peripatetici ...... e quantunque assai spesso da non usato piacer preso mi vada avvolgendo nelle cose scritte da Platone e quasi per le sue vestigia medesime, nondimeno ciò mi avviene piuttosto per vaghezza dell'eloquenza, che per amore della sapienza.* Per lo contrario a mantenere sì ostinata e sì viva l'autorità di Aristotele due cose hanno soprattutto avuto efficacia fra noi: l'una di riporre egli la prima fonte d'ogni sapere nel fatto sperimentale, l'altra di pronunciare che gli universali tutti quanti si formano per induzione. E perciò il *Patrizio* (2) voglioso d'innamorare l'Italia del razionalismo platonico s'affrettava di proclamare ch'egli intendeva ascendere alla regione delle *idee* sperimentando e inducendo. *Giordano Bruno* quel sì temerario dogmatizzante, abbiamo veduto che spesse volte arrendevasi alle leggi dell'induzione, e cercava nei fatti del senso intimo i dati sperimentali delle sue tesi ontologiche. Il perchè nessuno in quel primo risorgimento

(1) Il Cataneo, ovvero delle Conclusioni.
(2) Nova de universis philosophia, in qua Aristotelica methodo, ec. *Ferrar.* 1591.

d'ogni ragione di scibile pensò a ristorare la logistica di Zenone e di Proclo, siccome fecero i Cartesiani, e proclamarla solo e vero cammino di scienza, ma ciascuno s'attenne più o meno severamente all'arte sperimentale e induttiva, la quale nel mentre che era discussa dai filosofi razionali, e praticata nelle fisiche dal *Vinci* e dagli altri summentovati, veniva eziandio introdotta con ingegno squisito e non superabile da *Nicolò Machiavello* nelle materie politiche e storiche.

CAPITOLO VIII

Di Bacone e di Cartesio.

I

Per ciò che si è ragionato in fino qui, non si vuole da noi menomare la gloria di *Renato Cartesio* e di *Bacone da Verulamio*, attesochè l'onore della patria nostra non dee crescere per rapina, nè per arte d'invidia. Pochi uomini tanto sommi, quanto furono *Bacone e Cartesio* si rincontrano nelle storie di tutti i popoli. Solo noi pretendiamo ch'ei non hanno anteceduto e istruito gli Italiani nelle dottrine metodiche, e eziandio che rispetto a queste la dottrina italiana inculcata dal *Valla*, dal *Nizolio*, dall'*Aconzio*, dall'*Erizzo*,

dal *Campanella*, e perfezionata dal *Vinci* e dal *Galilei* supera di compimento e di utilità gli insegnamenti di *Bacone* e quelli di *Renato Cartesio*. Difatto, per ciò che risguarda l'antecedenza del tempo occorre solo di confrontare le età e le pubblicazioni dei libri, e si vedrà, per esempio, che *Renato* mandò fuori il libro suo sul metodo, quando *Galileo* toccava la decrepitezza, e *Bacone* pubblicò il *nuovo organo* molti anni dopo la diffusione degli scritti del *Galilei*, il quale da buona pezza indietro avea fondate scuole in più luoghi e propalate le sue scoperte: e mentre di queste tutto il mondo parlava (1), la fama e le opere di *Bacone* non escirono per lungo tratto dai confini della sua isola. *Il nuovo organo* e il libro *della dignità delle scienze* racchiudono senza dubbio concetti alti e nuovi e fecondi sul movimento degli intelletti e massime sopra l'arte induttiva. Le altre parti del metodo giacquero o non discusse o informi. Ma le tavole, che *Bacone* propose onde si osservino e raffrontino bene i fatti, riescono di tale e tanto imbarazzo, che niun fisico ha stimato servirsene; ed esso *Bacone* le dimentica, allora quando insegna ad instituire esperienze, il che adempie assai vagamente e senza principii determinati, come colui, il quale non può corroborarli del proprio esempio e delle pratiche cognizioni;

(1) Cousin, cours de l'Hist. de la philos. *nel* Vol. II.

imperocchè nè giunse mai a disascondere alcun secreto della natura, nè si salvò da errori gravi, copiosi e taluna fiata esorbitanti. La quale soverchia astrattezza e indeterminazione de' suoi principii tolse loro molta efficacia: nè chi prende a leggere nei libri di *Cudwort* e di *Moro-Grew*, di *Wisthon* e di *Woodvard* s'accorge che con *Bacone* fosse comparsa fra gl'Inglesi una scuola di migliori filosofi. Perciò avvenne che *Davide Hume*, concittadino suo, non dubitò di asserire per amore di verità, che *nel tempo che in Inghilterra Bacone additava da lungi le strade, per le quali si va al vero, eravi in Italia chi già entrato per esse, fatto vi aveva di gran cammino* (1). E chiamò *Galileo uomo degno dell'ammirazione di tutti i popoli.*

II

Perteneva a *Bacone*, disceso a trattare del metodo universale, segnare qualche traccia dell'esperienza psicologica. E d'altra parte come non sentì egli la necessità d'una filosofia prima, allorchè si mise a radunare e disporre l'umano scibile e a investigarne la suprema unità? conciossiachè la dottrina, di cui egli accenna nel terzo *de augumentis*, e ch'ei vuole denominare prima scienza, non guarda nè alle somme univer-

(1) The history of Great Britain. Vol. I. *Appendix.*

salità, nè al fondamento comune di tutte le conoscenze. Bensì parla di quegli assiomi che ogni disciplina possiede del proprio e i quali potrebbero servire eziandio ad alcun altro soggetto: *come nella musica il principio, che di certe dissonanze risultano certe armonie; il che si verifica pure nella politica.* Altra scienza prima concepì egli, alla quale competerebbe trattare del *più*, del *meno*, del *grande* e del *piccolo*, del *simile* e del *dissimile*, e così seguì. Ma ciò non si riferisce ad alcun suo concetto d'un'ontologia veramente filosofica, ma solo voleva sotto quelle rubriche disporre certe questioni strane di fisica universale: verbigrazia, che s'indagasse la ragione perchè le rose sono in copia tanto minore delle gramigne. E di vero quale importanza poteva attribuire *Bacone* agli studii speculativi e ai fatti della coscienza, se ripudiò il sillogismo, e dichiarò della mente umana, che *allorquando adopera nella materia e contempla la natura delle cose esteriori, conforma la sua azione al modo della materia medesima e da quella è determinata: ma allora quando si converte sopra se stessa, diviene simile alla tessitrice aragna, e lavora talune dottrine di apparenza mirabile, ma di uso frivolo e vano?* Però scriveva con molta ragione Tobia Adamo, *avere avuto notizia della grande restaurazione del filosofo inglese, e sapere ch'ella si fondava sulla dot-*

trina dei sensi e dell' esperimento: cosa di già posta in atto dal Campanella: sapere egli di più che molto instava Bacone sulle regole praticali, e di questo lodarnelo assai: pure confermarsi nell' opinione che ben non s' insegni a entrare nelle storie particolari delle scienze speciali rifiutando la scorta della prima filosofia. Pertanto *Bacone* o vien giudicato qual uomo pratico, ovvero qual uomo speculativo. Se pratico, chi saprebbe mai anteporlo a *Galileo* e nemmeno uguagliarlo? Se speculativo, diciamo ch'egli non conobbe nè la natura, nè l'importanza d'alcuni principii, i quali furono conosciuti quanto pur bisogna dagli italiani filosofi avanti di lui, e subordinati alle leggi del metodo naturale.

Crediamo interessante ed utile qui riprodurre ciò che intorno a *Bacone*, e a *Galilei* dettò la gran mente del celebre nostro Romagnosi nelle annotazioni da lui poste all'articolo Progressi e sviluppi della filosofia e delle scienze metafisiche dal principiare del XIX secolo, inserito nell'Indicatore Lombardo. *Fasc. del mese di Gennajo* 1835. (pag. 39.)

Bacone non inventò nulla di particolare dottrina, ma solamente diede avvertimenti filosofici per bene studiare la natura, e stendere un buon metodo di indagini. L'ultimo suo sforzo consiste nell' esaltare il magistero induttivo, cui egli stesso confessa essere stato prima praticato da Platone (Nuovo organo, aforismo CV.) Da Platone pure trasse il grande aforismo degli assiomi medii da lui raccomandati (De augumentis scientiarum lib. V, ap. II.).

Come provar si potrebbe l'autore *(del suddetto artico)*, che Galilei altro non fece che una *parziale applicazione della generale teoria di Bacone?* altro è assomigliar nell'arte, ed altro è l'essere discepolo. Prima di tutto dovrebbe l'autore in linea storica provarmi che, allorquando Galilei pubblicò i suoi più segnalati lavori, egli conoscesse le sopra ricordate opere di Bacone: ma la cronologia accertata dimostra che senza il dono della profezia era a Galilei impossibile tale cognizione. Il Galilei nato due anni dopo Bacone passava i cinquantatre anni, e segnava scoperte importanti allorchè vennero alla luce a Londra in lingua inglese l'*Instaurazione* e l'*Organo* di Bacone. Quando poi queste opere furono in latino pubblicate nell'anno 1660 in Leiden, Galilei non era più in vita, perchè già morto nell'8 Gennaio 1642.

Che più? Noi veggiamo Bacone rammentare Galileo su le più celebri sue scoperte, ma non Bacone nominato dal Galilei, anche perchè gli scritti di Bacone non erano allora comparsi alla luce. Leggasi in primo luogo il seguente brano dell'aforismo XXXIX del lib. II del nuovo Organo, e si troverà quanto segue:

„ Al secondo genere appartengono quegli altri Telescopii,
„ memorando Sforzo dell'ingegno trovatore del Galilei, coi
„ quali si può quasi per schifi e burchielletti aprire ed eser-
„ citare il commercio nostro co' Celesti. Quindi si conosce
„ come la *Galassia* (via lattea) non è altro che un gruppo
„ o ammonticellamento di piccole stelle recate chiaramente
„ in novero e in distinzione; del che appo gli Antichi non
„ fu se non il sospetto. Da ciò pare dimostrato che gli spazii
„ delle Orbite (come le chiamano) de' Pianeti non siano
„ al tutto privi d'altre stelle; ma che il Cielo cominci a
„ essere stelleggiato prima d'arrivare allo stesso Cielo stel-

» lato, sebbene lo sia di stelle minori tanto che l'occhio
» non le può discernere senza questi Telescopii. Quin-
» di si può vedere l'aggirarsi di quelle piccole stelle intorno
» il Pianeta di Giove; e da ciò si può altresì congetturare
» trovarsi più d'un centro nei moti delle stelle. Quindi si
» veggono distinte le disuguaglianze del luminoso e del-
» l'opaco nella Luna, e se ne assegna loro il luogo; in
» tanto che si può formare una *Selenografia*. Quindi le
» macchie nel Sole, e così via via: invenzioni tutte al certo
» nobili: di modo che alle dimostrazioni di questa guisa
» può sicuramente aggiustarsi fede.

Leggasi in secondo luogo l'altro passo del libro detto SYLVA SYLVARUM, Centuria ottava, N.° 791, e si troverà il seguente ricordo: — « Ben osserva il Galilei; se un alveo » aperto e pien d'acqua venga sospinto con forza maggiore » di quella a cui l'acqua possa acconsentire, l'acqua si aduna » subito in altezza verso la parte contraria a quella d'onde » si cominciò il movimento. Egli supponendo confidentemente » il moto della Terra, assegnò questa causa al flusso del » mare. » — Da questi due passi di Bacone che cosa si rileva? Che Galilei a notizia dello stesso Bacone aveva fatto la scoperta del *Telescopio* e la sua applicazione all'astronomia scoprendo le macchie del sole, i satelliti di Giove ed altre cose celesti. Più ancora aveva stabilita la *dottrina del moto della Terra* intorno al sole, ed altre scoperte inserite nelle sue opere, e ciò prima che Bacone componesse il celebratissimo suo Organo ed altri scritti. — Ora alla mente di Bacone sfuggir non potea l'indole del metodo induttivo adoperato dal Galilei che stava sotto agli occhi suoi, specialmente perchè tutta l'attenzione di Bacone era rivolta a questa speciale ricerca.

Che cosa adunque concludere si potrebbe? Che, lungi che Bacone sia stato il maestro e Galilei il discepolo, forse dir si potrebbe, quanto alla scoperta del Metodo, doversi al Galilei, ed avere Bacone reso generale il metodo induttivo adoperato nelle cose fisiche dal Galilei.

In secondo luogo io confesso di non potere intendere come un artificio logico si possa applicare fuorchè in particolare e per intiero. O riuscire, o fallire. Ecco l'alternativa dell'arte di pensare, come di qualunque altra arte del mondo. La riuscita dipende dall'uso dell'intiero processo logico. Una generale teoria non forma una logica, ma solamente principii per formare una logica. Se l'arte è buona, essa riassume in sè stessa le condizioni dei principii. E siccome l'arte non è buona ed efficace se non è completa, ne consegue che fuori di proposito si è la distinzione fra il generale ed il particolare. Quale adunque può essere il senso ragionevole della frase di *parziale applicazione della teoria generale di Bacone?* Il lettore decida.

Forsechè si volle dire che Galilei si occupò solamente di cose fisiche? Qui vi sarebbe uno scambio di termini. Non si tratta di vedere se Galilei siasi occupato di tutto lo scibile, ma bensì se abbia fatto uso dell'arte di osservare senza i suggerimenti di Bacone. Quest'arte è uno stromento che serve per tutto lo scibile. Ora è vero o no, che Galilei lo usò senza Bacone?

In terzo luogo per quanto l'autore *(dell'articolo)* voglia sprezzare il giudizio fra Galileo e Bacone pronunziato da Hume, il frutto del primo sul secondo sarà sempre infinitamente prevalente. Galilei diede l'esempio applicato del buon metodo. Egli apportò il frutto delle scoperte, e fondò la scuola della naturale filosofia, come i più dotti d'Europa, compresi i Francesi,

confessarono. Noto è il detto *Longum iter per præcepta; breve autem et efficax per exempla.* Il modello di un buon libro, di un'ottima macchina, di una ben intesa architettura, e così discorrendo, v' insegna modi ed artificii, che coi precetti soli o non potete raggiungere o non potete intendere. Ciò riguarda il magistero tutto logico: e però quando sia adempiuto, insegna infinitamente di più che gli aforismi teorici di Bacone.

Contro fatti cotanto luminosi e certi, che cosa risultà dal passo qui annotato, fuorchè una specie di rammarico di boria paesana che mal soffre una straniera superiorità?

III

Quanto a *Cartesio*, e per ciò che tiene legame con la direzione degli intelletti, è molto debito di lodarlo a riguardo della storia minuta che fa de' suoi pensamenti, e per li quattro precetti, in cui vuole radunata e chiusa tutta l'arte del Metodo. Però a cagione dell'astrattezza loro soverchia, e del contenere virtualmente di troppe cose, niuna vi si trova determinata quanto conviene. Difatto quelle sue regole furono piegate da lui e dalla sua scuola al metodo geometrico, dove che altri le adatterebbe assai bene all'induzione sperimentale.

Cartesio abbandonò subito, al secondo suo passo, la inchiesta dei fatti, nè seppe modo per ritornarvi dappoi. Così fu cagione che le scuole rinnovassero molti vizii della vecchia filosofia:

come lo sprezzare la storia dei fenomeni particolari, e chiedere metafisicando la notizia apparente di quello che trasale ogni via di scienza. Laonde egli medesimo rimproverava al gran *Galileo*, perchè non mettesse mano a suoprire e dichiarare le prime cagioni delle cose (1); medesimamente nudrì col suo esempio la vanità di fornire a un tratto la sintesi del creato, e di fabbricarla su un largo numero di supposti. Riprodusse altresì la iattanza dogmatica di tutto sapere e spiegare con perfettissima sicurezza, da che scriveva che quanto nel mondo gli era accaduto di vedere coi propri occhi, o d'apprendere dall'altrui testimonio, non dubitava di dire che tutto, mediante i principii suoi (2), assai comodamente esplicavasi; pel che osò chiudere il libro suo *Dei Principii* con queste parole strane: *non essere fenomeno alcuno in natura, al quale non sia data qui spiegazione.* Riferiscono taluni a *Cartesio* il merito sommo d'avere abolito il tirannesco dominio dell'autorità, e posto il dubbio metodico a guardia d'ogni prevenzione mentale, e incominciata la filosofia da dove si debbe e si può, cioè a dire dalla certezza dell'intimo senso, e distrutto l'abusivo principio delle cagioni finali, e da ultimo discoperta la condizione subbiettiva delle qualità secondarie della materia. Or di tutte queste cose noi ab-

(1) Au R. P. Mersenne. *Lettre* CXI, Tom. II.
(2) In dissertatione de Methodo.

biam rinvenuta la prima invenzione presso gli antichi Italiani.

IV

Le massime del *Campanella* sia intorno il Metodo, sia intorno la filosofia razionale, giacciono sparse per opere voluminose, dettate con istile arido e soverchiamente cattedratico e ingombro d'innumerevoli discussioni circa i dogmi peripatetici e le sottigliezze della scuola; due cose ch'egli amò piuttosto confutare, che ommettere. Per contrario *Renato*, comparso dopo degl'Italiani, trovò le menti dispostissime ad applaudire al proposito suo di non voler nulla imparare nè dagli antichi nè dai moderni (cosa piuttosto bene simulata che vera), ma ogni scienza trarre dal proprio ingegno. Piacque altrettanto all'universale udirlo parlare di cose altissime con linguaggio piano ed ameno, senza alcuna grettezza scolastica, ma quasi per via di sociale intrattenimento. Felicissima era la più parte delle sue deduzioni; pochi, chiari, semplici i suoi principii; sottile e proporzionatissimo il legamento fra tutti gli ordegni della sua macchina. Piacque poi sopranmodo avere, o creder d'avere in un libro solo la chiave d'ogni scienza, d'ogni difficoltà e d'ogni mistero, e il sentirsi dire che studiare Latini e Greci importava nulla. Cose gradevoli a un tempo all'umana curiosità e all'umana pigrizia. Infine

piacque alle fantasie un bello e nuovo sistema dei mondi creati, scritto con la penna dei geometri, e con sì fatta sublimità ordinato, che pareva veramente signoreggiare l'universo. Tutto ciò rende agevole a concepire come *Cartesio* menasse fama sì grande e traesse dietro alle sue opinioni la famiglia intera dei filosofi.

V

Renato e *Bacone* aprivano in Francia e in Inghilterra nuovi e profondi studii speculativi in quel mentre stesso che in Italia perivano. Il *Bruno*, il *Ruggeri*, il *Vanini* ebbero la morte sul rogo. Il *Pomponaccio* campò a mala pena dal carnefice: il *Campanella* fu prigione ventisette anni, e torturato sette volte: altri perseguitati e spersi. Cadde così il nobile corso della Filosofia Italiana, la razionale innanzi, poi la naturale. Imperocchè dei discepoli stessi di *Galileo* pochi assai schivarono la povertà, i fastidii, e i maltrattamenti, cui soggiacque il maestro loro.

CAPITOLO IX

D'una scuola novella italiana.

I

Di tale maniera visitando noi le storie del vario scibile; ci è parso manifestissimo che gli Italiani entrati a riordinare il senno delle nazioni civili, restituirono in intero il metodo naturale, e gettarono prudentemente le basi del filosofico. Se non che il primo propagò e fortificò poi le sue massime per l'opera delle nuove accademie italiane e pel concorso degli stranieri. All'incontro il buon metodo filosofico, appena vedutosi nascere, fu dall'empito delle persecuzioni impedito, e quindi dai mali abiti della filosofia cartesiana di nuovo contraddetto. Le quali cose bene considerate da noi, e fattone paragone frequente coi tempi moderni, ci fecero concludere in questo pensiero: cioè a dire, che bella, grande e rapida utilità nascerebbe a ogni ragione di studii speculativi, se una scuola nuova italiana potesse costituirsi, a cui fosse a cuore principalmente di riattaccare il filo delle antiche dottrine astratte, siccome quelle, il cui primo intento e la prima opera fu di comporre l'ottimo metodo filosofico, piegando discretamente il metodo naturale alle condizioni proprie dell'essere loro, massime per ciò che

s'attiene alla prima filosofia. Nella quale impresa, secondo che da noi si scrisse più avanti, vedesi la solà ed unica *propedentica* capace di tranquillare la discordia interminabile dei sistemi, e condurre la filosofia a un qualche stato definito e positivo di scienza. Diciamo doversi creare una scuola, perchè a nostro avviso la sola unanime operazione di molti ingegni può indurre e mantenere il dominio di certi principii e consuetudini, come eziandio per la copia e varietà degli effetti loro se ne può pesare il pregio con sicurezza ed in corto tempo. Questo pure sentirono gli Italiani, quando per primi dettero esempio e ammaestramento di unire le forze individue degli intelletti e moltiplicarle per influsso reciproco, seguitando certe intenzioni e certe norme comuni. Così nacquero la Telesiana accademia, e quella che il *Porta* fondò in Napoli, e l'altra del *Vinci* in Milano, e la Platonica alla corte de'Medici, ed una eziandio più vasta, ma più occulta del *Pomponaccio;* quindi la romana de'*Lincei* e la fiorentina del *Cimento*, alle quali due ognun sa che il mondo civile va debitore della ricomposizione degli studii sperimentali. Per questi rispetti adunque noi invochiamo e desideriamo un *Rinnovamento della filosofia antica italiana;* non perchè andiamo pensando, o che non sia al dì d'oggi filosofia alcuna nel Bel Paese, o ch'ella non segua per niente le tracce

de' nostri avi: chè anzi ci gode l'animo assai vedendola rifiorire bella, casta, assennata e riservatissima, per mano singolarmente di *Pasquale Galuppi*, uomo illustre e meritevole di succedere a tutta la fama dei pensatori Cosentini, e di proseguire la sapienza del *Vico* e del *Genovesi*. Ma per qual cagione si vorrebbe stimare impossibile di ripetere oggi tutta la gloria della scuola antica italiana e riprendere la signoria degli studii speculativi, quale la tenemmo, a giudizio pure degli stranieri, per tutto il secolo sedicesimo senza contrasto e senza rivalità? che se da una parte ci sta in sugli occhi una lunga epoca di sventure e d'umiliazioni, dall'altra ci viene in memoria, essere le leggi della natura immutabili, e la natura ha costituita l'Italia patria felice della sapientissima delle nazioni.

II

Dopo i quali voti, resta a noi di venir mostrando i pensamenti nostri particolari sopra il soggetto, cioè sulla ricostruzione del metodo filosofico riservato a una scuola italiana novella; poscia sul modo di applicar quello ad alcuna parte fondamentale della scienza, seguitando sempre e in tutto i vestigj del senno antico. Però non vogliono le nostre opinioni essere considerate come corpo di dottrina ben definita e compiuta, ma come linee e segni che possono a intelligenze

molto migliori servire per punti di veduta intellettuale e per occasione di meditare. E in vero la materia è vastissima, nè pare a noi intraprendere poca cosa, se andremo contemplando sommariamente l'indole e la costituzione sua universale.

E prima notiamo che tre sono i gradi e le specie del Metodo, cioè *generale*, *particolare* e *progressivo*. Il generale produce le regole rispondenti a qualunque bene ordinata opera dell'intelligenza in qual si voglia studio o soggetto. Esso poi diviene metodo particolare tuttavolta che sia applicato a materia speciale e accomodato all'indole propria di questa, sotto la qual forma può ancora modificarsi e prendere natura gradatamente progressiva. Imperocchè nell'aumentarsi la cognizione delle materie proposte, quella dei mezzi e quella del fine, accade che molte verità osservate, divengono al tempo stesso un risultamento di scienza e un nuovo principio metodico per dirigere bene altre serie di osservazioni. Di guisa che sembra allora il metodo con la scienza compenetrarsi e divenire insieme non più che una cosa. Come nelle fisiche avere scoperta e misurata l'azione continua delle forze ambienti sui corpi è divenuto un principio metodico regolatore delle esperienze. E in filosofia avere provato che la notizia delle sostanze non può oltrepassare la ragione dei fenomeni ha ritratto gl'ingegni da

qualunque ricerca sulla natura intima ed essenziale delle cose. E questo è ciò che chiamiamo metodo progressivo.

Ora è facile persuadersi tali tre gradi del metodo naturale essere in piena e reciproca dipendenza l'uno dell'altro. Imperocchè il generale non porta frutto, senza il particolare, nè questo può ben conoscere li suoi attributi e le operazioni sue speciali, quando non sia derivato per idonea maniera dal primo: chiaro è poi che il terzo, cioè il progressivo, mette nel particolare le sue estese radici. Volendosi pertanto ridurre in buon lume l'indole genuina dell'ottimo metodo filosofico, mestieri è incominciare dalle nozioni del metodo generale.

III

Su questo adunque sono da spendere le prime cure. Nè ci sembra da dubitare che di simile studio non debba avvantaggiarsi notevolmente ogni ragione di scienze, compresevi le naturali e le positive. Difatto, se per la bontà e il numero delle loro scoperte, si giudica oggi da ognuno della bontà dei loro procedimenti, non per ciò si giudica di tutta la perfezione, di cui essi procedimenti sono capaci: e altrove forse verrà a noi acconcio dirne alcuna parola. Certo, è cosa strana a pensare che mentre in questi ultimi secoli ogni arte, vogliamo liberale, vogliamo meccanica, ha

procacciato di assottigliare e perfezionare i proprii strumenti, nè ha ommesso di scrivere libri sul miglior modo di adoperarli, l'arte sola di osservare e di ragionare sembra non aver ricevuto incremento alcuno notabile, e rimanersi quasi allo stato medesimo in cui la lasciarono *Galileo* e *Bacone*. Difatto se ci porremo a riguardare i più grandi maestri dell'arte metodica, apparsi da *Galileo* e *Bacone* in poi, subito discuopriremo che il lor massimo numero travagliasi intorno le regole pure del sillogismo, e niente insegna per dirigere, distribuire e connettere insieme un largo complesso di osservazioni, di esperimenti e di raziocinii. Taluni compongono elenchi di precetti tanto indeterminati ed universali, da non produrre all' uopo alcuna proficuità: in fine taluni altri predicano dottrine logicali, ricavate ambiziosamente dai loro sistemi e impregnate più che mai dello spirito dogmatico di quelli, e tra sì fatti è l'*Hobbes*, il *Condillac*, il *Mallebranche*, i Cartesiani ed i Leibniziani. E tuttavia non vogliamo tacere una lode dovuta alla patria nostra, la quale è, che i soli Italiani sembrano possedere da qualche tempo alcuni trattati di logica, da cui si è scansato l'errore comune di meschiare insieme l'arte con la teorica, e da cui trovasi a vero dire insegnato il metodo naturale empirico, salvo che in maniera troppo incompleta. E, per esempio, nella logica del *Genovesi*

si scorgono per la prima fiata messi in disparte i sistemi ambiziosi d'ideologia e di metafisica, e i consigli e i precetti si scorgono attinti semplicemente da una pratica illuminata. Se non che ella pure cotesta logica versa, come le antiche, molto più intorno le idee di quello, che intorno i fatti, più sull'arte di ragionare, che sull' arte d'indurre, più su ciascun atto in particolare, che sopra un ordine continuato di operazioni. Modernamente il *Gioia* ne' suoi cinque libri di *Elementi di Filosofia* ha sentito meglio il bisogno d'un arte inventrice e investigatrice dei fatti. E per vero, riboccano i libri suoi di precetti savi ed utili circa ogni parte dell'osservare e dell'inventare. Ma la divisione strana delle materie e il loro affastellamento, le spesse divagazioni, la notizia troppo scarsa e talvolta erronea dell'istoria naturale dell'intelletto, in fine la smania di convertire ogni cosa sotto la forma statistica, hanno recato disordine e scemato profitto ad un'opera nobilmente concepita per la istruzione del popolo, e ritenuta nei giusti confini dell'arte.

IV

Ora stringendo in poco le cose varie che sono sparse per questo capitolo, diciamo essersi proposta da noi una scuola nuova italiana, la quale, imitando l'esempio de' nostri padri, stabilisca e propaghi la comunanza dell'ottimo metodo spe-

culativo, sì che il regno della filosofia riposi una volta dalle sue eterne discordie, e monti a qualche grado di scienza determinata e solida. Che entrati noi a produrre i nostri pensieri particolari sopra il soggetto, subito ci è occorso di rilevare, che la dottrina del metodo generale dee di necessità precedere quella del filosofico. Venire la prima praticata forse con felicità dai filosofi naturali, ma in niun luogo trovarsi scritta completamente, e ignorarsi le perfezioni, alle quali può giungere, e le mende da cui può purgarsi. Le logiche fino qui dettate essere o semplicemente dialettiche, o indeterminate, o dogmatiche. Che a ciò fanno onorata eccezione alcune logiche moderne italiane, le quali attestano non essere mai venuto meno nella Penisola il senso squisito degli antichi riformatori. Tali logiche riuscire tuttavolta assai difettose e incomplete, e quindi poter una scuola italiana moderna intraprendere opera ancora vantaggiosissima e nuova in gran parte, se per fondare l'ottimo metodo filosofico le sembrerà opportuno di osservare e riordinare le dottrine del metodo generale.

CAPITOLO X

Del metodo generale e delle sue cinque arti.

I

Eppure su questo argomento noi proporremo le nostre opinioni, quantunque molto concise, e per quel tanto e non più che si legano con l' applicazione diretta alle materie speculative. E innanzi a tutto osserviamo, che tre discussioni fondamentali occupano, per dir così, il vestibulo del nostro soggetto. La prima è; se il metodo generale può incominciar mai scientificamente; la seconda, se può essere d' invenzione fattizia; la terza, da che fonti emanar debbono li suoi documenti. E facendoci dalla prima ci interviene qui di ripetere quello che fu notato più sopra al Cap. II°, essere cioè il metodo un mezzo ed un istrumento; quindi la sua notizia scientifica non potere antecedere quella della materia e del fine: sua materia poi è lo scibile; e suo fine il vero: e per conoscere il vero scientificamente bisogna innanzi gettare le basi della Prima Filosofia. Però questa con che metodo verrà ad essere costruita? certo non con lo scientifico, il quale non esiste prima di lei, nè senza di lei: rimane dunque ad adoperarsi un metodo empirico, con cui gli uomini tanto procederanno oltre, quan-

to la scienza del vero si farà attendere. Alla seconda questione, se il metodo *iniziativo* possa essere una invenzione umana arbitraria, o solo un'arte suggerita dalla natura, e dagli uomini perfezionata, si risponde così da noi, che poichè quella sorta di metodo non può ricevere dimostrazione alcuna scientifica del suo pregio intrinseco, forza è riconoscere la sua bontà per segni esteriori o sperimentali. Or questi segni abbondano senza fine in prova e misura della bontà del metodo naturale, mentre per segni contrarii si dimostra la fallacia, o almeno l'insufficienza dei metodi arbitrarii e fittizj, di cui movemmo parola in sul cominciamento del libro.

II

Ma quello che non pare altrettanto facile ad essere conosciuto, si è la giusta determinazione del metodo naturale, e come si possa convenevolmente stringere in arte. Imperocchè e'si può domandare, in qual guisa, e dove la natura mostra l'ordine de'suoi precetti metodici con purità, con certezza e con sufficienza? Difatto, a proporzione che la volontà umana si estende e si corrobora, ed a misura che col crescere della sua virtù deliberatrice diviene più indipendente dalle impressioni, le quali arreca ciascun istante, e dalle propensioni istintive, sembra la natura abbandonare l'uomo a se stesso, e contendergli

per fino la reminiscenza distinta di quegli atti e pensieri, onde ella soleva condurlo alla verità, tirandolo, quasi a dire, per mano. Però accade che le moltitudini cieche trascorrono di frequente fuor dei sentieri naturali della ragione, e pochi sono coloro, i quali conservano purgati e intatti gli ammaestramenti e le pratiche del buon senso. Discusso ciò e ponderato debitamente, sembra a noi che sia da concludere, il metodo della natura, posto e ordinato in arte, non consistere certo negli usi vaghi e inconsiderati dei vulgari intelletti, ma *in quella serie di principii e di regole, cui porge materia la pratica degli ingegni felicemente disposti e non punto preoccupati*, e *nell'indagine progressiva delle operazioni, in cui il pensiero umano va per andamento spontaneo.* Perciò quanto meglio si deriveranno da queste due fonti le regole, altrettanto prospererà la dottrina del metodo universale. Noi ne diremo alcuna parola più innanzi, convenendoci di presente mostrare il disegno di tutta l'arte, come architetto che misura le più larghe distanze, e accenna delineando li scompartimenti maggiori dell'edificio.

III

Gli atti di nostra mente, perchè possono indirizzarsi ad un fine estetico, ovvero ad un fine scientifico, obbligano a separare il metodo este-

tico dal metodo universale conoscitivo. Di questo poi dee dirsi, conforme la distinzione adottata già dall'*Aconzio* e dal *Campanella*, ch' egli talvolta ricerca la verità, talvolta l'insegna; di quindi la partizione precipua del metodo nella pratica *inventiva*, e nella pratica *insegnativa*.

Funzione perpetua di amendue si è, l'osservare ed il ragionare: osserva la prima e ragiona direttamente; l'altra indirettamente, cioè a dire, con l'intermedio continuato d'insegnativo discorso. Quanto alla pratica poi inventiva, l'osservazione e il ragionamento procedono in via naturale così: prima si raccolgono i fatti, e dove essi manchino, se ne instituisce ricerca bene accomodata e diligentissima: trovati che sieno quelli e radunati insieme con qualche ordine, viene il paragonarli ed esaminarli più volte; in fine di che, sorge una ragguagliata notizia del loro essere e delle loro cagioni: ma queste cose non s'intraprendono e non si forniscono senza qualche uso di raziocinio, massime per l'ultima parte, che è d'indurre il frutto delle analisi e dei paragoni. Messe insieme parecchie notizie generali di cose, molte altre se ne deducono, o per confronto fra loro, o per applicazione del generale al particolare, e tutte a riprese diverse si rivedono e si correggono: da ultimo accumulandosi più e più il numero di esse notizie, fa mestieri distribuirle in modo acconcio ed addottri-

nato per accostarle meglio a quella unità di principii a cui tendono. Nel metodo inventivo adunque l' osservare ed il ragionare ripartisconsi naturalmente in quattro arti, cioè nell'*inventiva* propriamente denominata, nell' *induttiva*, nella *dimostrativa*, e in fine nella *distributiva*.

IV

Ma come coteste arti sono usi speciali e frequenti dell'osservare e del ragionare, così in tali due funzioni complesse dell' intelletto risiede un'applicazione speciale e frequente delle facoltà nostre e dei loro abiti. Laonde s'inferisce, che la scoperta metodica della verità procede in ragione composta delle bene ordinate potenze conoscitive, e dell'ottima applicazione di esse ai casi speciali. Segue da ciò, che appartiene eziandio al metodo insegnare un'arte chiamata da Bacone *preparatoria*, la quale ha per proprio di far manifeste e notorie le origini dell'errore, svellere dalla mente le dannose consuetudini e ampliare e inacutire le facoltà intellettive. Nel che la natura non ci manca de'suoi esempi, facendoci tuttodì rilevare, come gli artefici d'ogni ragione incominciano dal ripulire ed assottigliare i loro istrumenti, e come con novelle industrie li perfezionano.

Apresi nell'arte *preparatoria* un campo larghissimo per trarre profitto dalla scienza empirica dell'intelletto, ove questo sia guardato e perlustra-

to non pure in se stesso, ma eziandio ne' collegamenti suoi con le cagioni estrinseche e accidentali. La qual cosa può dirsi appena tentata e accennata infino al dì d'oggi; per cagione che i logici o troppo neglessero la storia dell'intelletto, ovvero la esaminarono attraverso il prisma d'un qualche sistema ambizioso e assoluto. Così per esempio nella materia grave e consequentissima, la quale cerca e scuopre le sorgenti dei nostri errori, noi c'imbattiamo principalmente in Bacone e in Mallebranche, che l'hanno trattata molto a dilungo, ma non senza oscurità e difetto: poichè Bacone volle essere troppo a digiuno della storia accurata dell'intelletto, Mallebranche volle troppo correre appresso ai dogmi del suo maestro e alle visioni del misticismo. A noi pare che poste da lato le teorie, e avuto l'occhio alle notizie sperimentali e ben ragguagliate d'ogni atto di nostra mente, torni infinitamente più agevole il numerare con esattezza e ripartire per classi distinte e ben definite le origini perpetue di tutti gli errori intellettuali: e, secondo noi, elle si stringono entro otto rubriche e non più.

La prima è dell'uso dei segni: la seconda della memoria fallace: la terza della bramosia di sapere: la quarta delle abitudini: la quinta della limitata comprensione: la sesta delle tendenze e passioni: la settima dell'imitazione: l'ottava della infermità degli organi.

La prima, che è dell'uso dei segni, comprende gli errori che muovono dalla imperfezione delle lingue, dalla necessità in cui siamo di accogliere e usare i vocaboli innanzi pure di saper bene quello che valgono, dalla impossibilità di ricercare di tutti la genuina significazione, e in fine dalla natura medesima del parlare, il quale è successivo, e perciò disgregato, mentre di ciascun pensiero compiuto le parti sono e simultanee e connesse. La seconda rubrica, cioè della memoria fallace, contiene gli errori che derivano dall'alterazione non avvertita delle idee riprodotte. La terza, della bramosia insaziabile di sapere, dà luogo agli errori che emanano dal voler sorpassare certi confini dello scibile, dal non potersi trattenere durevolmente sul dubbio, e dal far più conto delle verità positive, che delle semplici negative. La quarta, delle abitudini, registra prima gli errori a cui l'abito e la lunghezza del tempo acquistano credito, poi quelli nati dal non sapere por mente a mille impressioni, o a mille atti cogitativi, che per forza d'uso non lasciano traccia di se medesimi. La quinta, della limitata comprensione, specifica gli errori ai quali è condotta la mente per supplire con mezzi d'arte alla limitazione delle sue facoltà, come, ad esempio, il bisogno e l'uso delle idee astratte, dell'unità e della semplicità, e quello di separare gli oggetti e gli studii: la necessità di partire spesso da principii,

di cui non abbiamo presenti e vive nella memoria le prove, e altrettali urgenze dell'animo. La sesta, delle tendenze e passioni, contiene gli errori che derivano precipuamente dalla pigrezza naturale e dal cercare che si fa in ogni cosa il diletto, per cui presumiamo di addottrinarci con brevità, con agevolezza e con ricreazione dell'animo, e incappiamo nelle fallacie, le quali s'originano dall'affrettare le conclusioni, dallo schivare le penose disamine, e dal correre volonterosamente a ciò che a spese del vero si mostra bello. Altri effetti non manco pregiudicevoli sono da attribuirsi ad altre tendenze istintive, e più qualora degenerano esse in passioni immoderate e violente, ciascuna delle quali ha forza di turbare la facoltà giudicativa. La settima, dell'imitazione, abbraccia gli errori, i quali procedono da un vivo bisogno di pensare e operare alla norma altrui, mercè l'impronta gagliarda, che riceve la fantasia dalla visione di certi atti. In fine l'ottava, dell'infermo stato degli organi, comprende gli errori, i quali procedono dal non avvertire le lente degenerazioni che i sensi mal disposti inducono entro le nostre idee.

Talune sorte di errori non possono venir collocate in veruna di queste classi esclusivamente, ma in parecchie ad un tempo: così, per esempio, gli errori, i quali han radice nella fede soverchia serbata all'autorità, sorgono insieme e dalla pi-

grizia, cui diletta imparare dall'altrui bocca senza fatica di propria indagine, e dall' imitazione, la quale ci spinge sovente ad approvare quel ch'altri approva, e dall'abitudine che fa stimare veridica un'opinione, perchè molto antiquata, e forse da altre ragioni. Coteste otto classi vengono da noi raccolte e separate l' una dall' altra empiricamente, cioè per le differenze sole esteriori: che quando piacesse addentrare un po' meglio la lor natura e distinguerle per note essenziali, ci sembra ch'elle andrebbero a riunirsi sotto quattro classi principalissime. La prima sarebbe di quegli errori, a cui porge occasione la forma stessa speciale dei nostri mezzi conoscitivi; la seconda, di quelli, cui porge motivo la limitazione delle facoltà; la terza, di quelli che hanno sede nelle tendenze istintive e affettuose; la quarta, di quelli che vengono provocati dallo stato *anormale* di esse tendenze e degli organi fisici.

V

Per ciò che tiene alla porzione dell' arte preparatoria, la quale procaccia di accrescere la gagliardia e la squisitezza degli istrumenti intellettuali, noi, se spinti non fossimo innanzi dall'oggetto precipuo del nostro libro, verremmo notando, come gran copia di fatti circa il proposito si trova sparsa nei libri degl'ideologi, ma più forse in quelli dei fisiologi e institutori d'edu-

cazione; come bisogna sceverarli dal falso, dal dubbioso e dall'ipotetico con cui li va meschiando continuamente lo spirito di sistema e l'ambizione dogmatica; come danno base a molte pratiche semplici e profittevoli; e come in fine ei debbono tutti subordinarsi allo scopo unico, il quale signoreggia completamente questa seconda funzione dell'arte preparatoria: e lo scopo si è di *aumentare al possibile la energia e la indipendenza del principio nostro spontaneo, e mettere le facoltà intellettive in perfetto equilibrio fra loro.*

Un'altra osservazione faremo, e cadrà su quella sorta d'istrumento scientifico, che possiede l'intelligenza, quante volte il soggetto pensato può per un nesso legittimo avere legame con la scienza delle quantità, onde accade che il soggetto medesimo viene tosto a partecipare della lucentezza, dell'evidenza e della numerosità dei veri algebrici e geometrici. Noi pensiamo essere ormai ufficio dei logici insegnare in universale i modi più idonei ad ogni generazione di studii per trovare contatti più o meno immediati con le discipline matematiche. Imperocchè l'abuso, il quale se n'è fatto testè per imperizia e impazienza, non getta ombra alcuna sulla verità del principio. E che tutto lo scibile possa a grado a grado rinvenire una relazione esatta con le teoriche della quantità, si prova, secondo noi, in tre

guise. Primamente, rispetto alle scienze fisiche tutte quante, poichè in loro non avviene fenomeno senza moto, e il moto è commensurabile di sua natura, ogni fenomeno fisico ha in se necessariamente il nesso con le dottrine misuratrici del moto. Secondamente, per l'altre scienze, il cui soggetto non ha moto in ispazio, deesi nondimeno ed innanzi a tutto riflettere che non può in quel soggetto mancare il quanto *discreto*, sia in se medesimo, sia per relazione con gli altri esseri, poichè dove è difetto della continuità estesa, rimane pur sempre la continuità del grado e della durata. In terzo luogo, siccome gli effetti sono proporzionati alla lor cagione, e siccome tal rispondenza varia con misura esattissima al variare delle condizioni, dee una quantità matematica poterci rappresentare le leggi proporzionali che vegliano alla generazione di tutte le cose. Grande incremento adunque recarono alle forze intellettuali il *Tartaglia* e il *Galilei* (1), quando per la prima volta dettero esempio di applicar le matematiche a certe nature di quantità fuori di spazio e fuori di moto. E quindi si vede con quanta ragione esso *Galileo* pronunciava nel *Saggiatore*, *la filosofia essere scritta nel libro grandissimo della natura, e i carat-*

(1) Tartaglia, general trattato, ec. *Venezia* 1556, parte prima. Galileo, Opere. *Padova* 1744, nel T. III.

teri suoi essere triangoli e numeri; la quale sentenza risponde all'altra della scuola italica antica, la quale osò dire per una sorta di profezia, *che i numeri governano il mondo.*

CAPITOLO XI

Dell'arte inventiva e dell'arte induttiva.

I

Aguzzati bene gli strumenti, e messi in pronto tutti gli ordigni, di cui la natura ci ha provveduti per lavorare con buon effetto sulla materia molteplice dello scibile, viene il cercare e riunire per ogni parte quelle notizie che si fanno al nostro proposito; e questo è ciò che chiamiamo più spezialmente *arte inventiva*, e che il *Bruno* con gran saggezza ha rappresentato sotto la immagine d'una caccia, avvegnachè rade volte i fatti sono scoperti e patenti all'occhio, ma bisogna a rinvenirli certa sagacità naturale aiutata dai precetti e dall'uso. Tutte le regole dell'arte inventiva si riferiscono, giusta il nostro avviso, all'osservazione *ordinata*, *precisa* ed *assidua.* Alcune di esse regole guardano in ispecie l'osservazione estrinseca, ovvero obbiettiva, altre la subbiettiva. Alcune l'osservazione non preveduta e

fortuita, altre la deliberata. Intorno la quale ultima si radunano le regole, che insegnano a situare la virtù osservatrice per mezzo gli oggetti e gli accidenti più accomodati e proprii a mettere in luce i fatti di cui si cerca. In fine alcune regole tengono relazione con le notizie procacciate dall' esperienza propria individuale; altre con le notizie attinte dai libri o dalla voce dei dotti, o da qualunque altra fonte autorevole, e la inchiesta delle quali s' insegna da una porzione dell' arte critica, mentre l'altra porzione si riferisce direttamente all'arte induttiva, siccome apparirà qui di presso.

II

Assai volte l' arte *induttiva* non è più che un finimento della *inventiva*. Imperocchè quando i fatti occorrenti alla scoperta proposta sono tutti trovati, la induzione si proferisce, per così dire, da sè medesima. Nondimeno le due arti differenziano per più rispetti fra loro, e ciascuna si trae seco un buon numero di regole proprie. La Induzione comincia dallo schierarsi innanzi i fatti raccolti: e a fine che i riferimenti loro si mostrino spiccati all' occhio dell' intelletto, pone fra essi, quando non le è dato far meglio, un ordine provvisionale e, quasi a dire, meccanico, quale in appresso vien cangiato in uno permanente e conforme alle intrinseche analogie. Fa d' uopo

altresì all'Induzione speculare un assunto e un fine, inverso il quale dirigere le sue operazioni, e senza di cui rimarrebbe cieca affatto ed a caso si moverebbe. Ufficio dunque del metodo è suggerire le guise migliori di mettere ordine fra le materie e di avviare la mente a certi fini prestabiliti, in modo però ch'ei non divengano decise preoccupazioni e in nulla offendano la libera inchiesta del vero. Nella quale invenzione e distribuzione ingegnosa delle notizie consiste quella dottrina che può e dee chiamarsi Arte Statistica Universale. E, lode al vero, nessuno ha sentito nè sì presto, nè meglio degl'Italiani questa verità fecondissima, essere cioè la statistica propriamente denominata non altro che un caso particolare della logica universa dei fatti, e una norma più chiara e distinta di quanto dee venir praticato in ogni ragione di studii.

III

Ordinati che sieno i fatti, si procede a raccostarli e paragonarli. Frutto di tali confronti si è un rifluimento di luce sulle singole analisi, e per esso una determinazione più esatta delle simiglianze e delle differenze: dalle quali sorge in ultimo la nozione astratta e comune di certe nature di esseri. La nozione generale poi della natura d'un essere può avere tre parti: o ella versa intorno le qualità sostanziali

d'una cosa, guardata di per sè e non come prodotta da altre, ovvero ci fa sapere la sua cagione efficiente, o in fine il modo impiegato dalla cagione, onde l'effetto si compia. Da ciò si originano due sorte d'induzioni bene distinte: induzione dei generi, e induzione delle cagioni e leggi: osservando isolatamente le sostanze e gli attributi, s'inducono i *generi*, e osservando le produzioni e gli atti, s'inducono le *cagioni* e le *leggi*. Alquante regole peculiari spettano a ciascuno di questi due fini dell'induttiva.

IV

Riguardo al primo, il quale proponesi di conoscere l'entità delle cose, in sè medesime contemplate, la difficultà che s'incontra è di scoprire l'attributo caratteristico, quello che distingue una sostanza da un'altra, ovvero una specie da un'altra. L'arte che ciò eseguisce può chiamarsi coi matematici *riduzione dei fatti:* e la sua industria è di supplire alla pochezza dell'umana comprensiva, la quale non può rilevare le differenze e le analogie, il costante e il variabile, che in piccol numero di oggetti bene determinati e semplificati.

Riguardo al secondo fine dell'induttiva, il quale mira allo scoprimento delle cagioni e dei processi causali, la difficoltà che s'incontra è

molto maggiore; conciossiachè i fatti non si legano quasi mai isolati e ad un modo solo, ma avviene di loro quello che Plutarco scrive delle passioni, le quali si appiccano l'una all'altra con infiniti gruppi e nodi e mutazioni d'aspetti. Imperò nel rincontro di tanti fenomeni la perizia sta a discernere quelli che sono estranei affatto all'operare della cagione da quelli che vi concorrono: e fra quest'ultimi bisogna saper dividere i fenomeni occasionali dai veri efficienti, e gli accidentali e temporanei dagl'immutabili ed essenziali. Il metodo pertanto dee innanzi a tutto insegnare le note proprie della cagione efficiente e della concomitante, della prossima e della remota, della occasionale, dell'incidente e d'altre, se pur ve n'ha. Per queste note si giunge infine alla *riduzione causale*, cioè a dire, che a un dato effetto si giunge ad attribuire la genuina cagione, riconosciuta per mezzo una moltitudine di contrarie apparenze. Allorchè poi tal riduzione non cade sopra fatti causali visibili, ma su i supposti nostri medesimi, ella viene addomandata *eliminazione*, ovvero esclusione.

Poco differente dalle anzidette è la via che tiene la intelligenza nell'interpretare il modo con cui le cagioni mandano fuori gli effetti; imperocchè o si scuopre un fatto nuovo interposto, a cui si reca la vera o immediata efficienza, o si mostra che l'effetto onde si tiene discorso è una

modificazione del modo costante d'agire d'un fatto più generale.

V

Qualora i fatti riscontrati ed analizzati a molte riprese non porgono mezzo d'induzione compiuta e certa, resta all'uomo un espediente solo da praticare, e questo è d'andar provocando l'apparizione di nuovi fenomeni non per maniera fortuita, ma artificialmente e con la norma di certe probabilità: il che appunto si chiama *sperimentare.*

Da ciò si vede che l'ottimo esperimento non può, nè dee farsi principio d'osservazione, bensì debb'entrare a soccorrere l'induzione, e ad avverare alcuna giusta previdenza dell'intelletto. Gran parte adunque dell'induttiva viene occupata dai consigli e dagli ammaestramenti, per li quali s'impara ad instituire esperienze proficue. Ingegno sì fatto d'interrogare la natura e sforzarla a rispondere non per enigmi ed ambagi, ma con oracoli aperti, ricevè primamente una forma regolare e una pratica illuminata nelle scuole di Galileo; l'uso, la riflessione e il moltiplicare dei mezzi meccanici l'hanno via via propagato ed assottigliato. Però a niuno di quei pochi, i quali hanno intrapreso di descriverne le proprietà e spiegarne le leggi è fino qui riuscito di fare un libro chiaro, connesso, sufficiente e utile

altrui: la qual cosa a noi sembra succedere unicamente per l'ignoranza in cui sono quegli scrittori d'una storia accurata dell'intelletto e di quella dei grandi principii, onde acquista lume tutta quanta l'osservazione e tutta quanta l'esperienza. Quindi pare a noi che un volume, il quale raccolga con molta solerzia e classifichi nell'ordine più naturale i principii tutti della ragione, e mostri lucidamente le combinazioni loro così varie e così molteplici, sia fino al dì d'oggi un *desiderato* del Metodo universale. E, per dire in breve, siccome è concepito da noi questo libro, il quale non debb'essere dimostrativo, ma espositivo soltanto, poniamo per prima idea che esso debbe appoggiare a due cardini: perchè d'ogni cosa, come notammo, si domanda conoscere o la sostanza o la cagione, o il processo della cagione; segue che i due principii naturali e supremi della ragione sono quelli adottati dalla scuola di Leibnitz, l'uno chiamato d'identità, l'altro di ragione sufficiente. Intorno il primo si aggruppano tutti gli assiomi, che guardano l'essere della cosa fuor d'azione e fuor di passione, e tali sono gli assiomi dei matematici ed altri più speciali, o sotto espressione diversa compresi o formati della combinazione di quelli. Intorno il secondo si rassegnano tutti i principii che risguardano il vario abito delle cagioni, e dei quali è moderatrice comune questa degnità;

la natura essere universale nelle sue leggi, e vuolsi dire che, posta la parità delle condizioni, ella opera in ogni luogo identicamente, e prosiegue in tal modo per ogni lunghezza di tempo: ovvero con altri termini, che la natura si fa identica a sè medesima nello spazio, siccome nella durata. A ciò si aggiunga l'altro principio, il quale tien conto del modo generalissimo, onde la natura manifesta la sua perfetta uniformità: e tal modo è *la dipendenza reciproca delle mutazioni*, cioè a dire, che la serie e l'avvicendamento di tutti i fenomeni, in che consiste la vita dell'universo, risulta di cangiamenti sopravvenuti in certe sostanze per l'impulso di certe altre, non potendosi giammai risalire ad un cangiamento, del quale sia principio unico ed assoluto la propria sostanza. Di quindi le massime, che ad ogni azione risponde la reazione, che gli atti son ricevuti secondo la forma del ricevente, che fra i primi e il secondo vi ha proporzione esatta e continua, e così prosegui. Di quindi pure il principio dell'*antagonismo*, il quale con l'opposizione continua conserva il moto delle cose: di quindi il principio della *dualità*, la quale per tutto si riproduce, e l'errore dei sistemi, da cui l'unità relativa è cangiata nell'assoluta, per ismania di riferire ogni cosa a un fatto unico semplicissimo. Le nozioni astratte e normali, che scendono dal fenomeno universalissimo della di-

pendenza reciproca delle mutazioni, si collocherebbono nel libro da noi divisato sotto le due grandi rubriche dello spazio e del tempo. E quanto alla prima, vedrebbesi per es. la serie delle massime sottordinate dividersi paralellamente in due schiere, l'una con rispetto subbiettivo, e l'altra con rispetto obbiettivo: imperocchè molte massime considerano l'azione causale conforme alla necessità della nostra natura pensante, cioè in modo geometrico, puro, astratto, isolato ed equabile: molte altre massime contemplano l'azione causale concretamente, cioè com'ella sta ed opera in connesso con l'universale commercio, sempre composta e sempre diversa. Quanto al tempo, vedrebbesi la copiosa derivazione delle massime più frequenti nell'uso sgorgare tutta da questo vero, che il tempo *è insieme il principio trasformatore e il principio ordinatore*, a cagione che la multiplicità immensa degli atti e la più immensa altresì delle loro combinazioni conduce a un prodotto grande il minimo di mutazione continua, e a un prodotto minimo le azioni accidentali e perturbatrici. Il qual vero esteso nelle sue legittime conseguenze percorre ed illustra tutte le storie umane, la genesi delle cose, l'economia della vita e raccoglie in sè la legge di qualunque progresso.

Dopo lo svolgimento dei principii normali,

che si deducono da un più alto di loro per virtù di ragionamento e paragone d'idee, succederebbero le massime di certezza pura sperimentale: come, non v'essere azione senza contatto; ogni cosa obbedire alla legge della continuità; ogni effetto procedente di lontano prodursi per trasmissione o per emissione, ed altre conformi. In fine verrebbe una terza classe di massime universali, che servono per indizio e per avviamento d'osservazione, comecchè il loro uso debba essere molto discreto e guardingo. Tali sono, che la natura ha certi suoi fini, o ch'ella è semplice ne'suoi mezzi, e non opera indarno, o ch'ella non va per salti, e simili altre.

VI

Il cenno che qui si dà dell'idea da noi concepita del libro sopraddescritto pare a noi che, quantunque brevissimo, faccia sentire in maniera assai manifesta, come in esso libro si disporrebbero secondo la lor natura e la debita relazione tutte le degnità che governano l'umana esperienza, e come sarebbe semplice cosa farne applicazione giusta e frequente all'arte inventiva ed all'induttiva: imperocchè i principii di queste arti più non dimorerebbono sparsi e sconnessi nel modo che avviene oggi: e per es. le quattro regole famose di Newton avrebbero in quel libro la loro derivazione ad un tempo e la loro prova:

di fatto, la prima di quelle regole discende dall'opinione, che la natura opera semplicemente e non mai indarno. La seconda emana dal grande assioma, che la natura è universale nelle sue leggi. La terza si fonda sulla costanza di quelle leggi, attesochè l'essenziale è costante, e l'accidentale è mutabile. La quarta trae forza dalle massime che intendono a misurare l'analogia, il cui grado ultimo, cioè della somiglianza la meno perfetta, ha sempre maggior valore dell'ipotesi unicamente possibile: le quali massime nel libro suddetto emanerebbero a guisa di corollarii dalle leggi assolute della causalità operante nello spazio e nel tempo. Una ugual luce entrerebbe nelle tavole di Bacone, e in quella sua *selva delle selve* e nella *storia dei venti* e per tutto ov'egli ha parlato dell'inventare, dell'indurre e dello sperimentare: chè la nebbia la quale dimora su buona parte de'suoi scritti, e le pratiche strane, intricate, sconnesse che in quelli vengono suggerite, non debbono riconoscersi da altra cagione, se non dall'avere ignorata la schietta generazione e combinazione dei principii logici sperimentali.

VII

Da sì fatti principii regolatori dell'induttiva emerge altresì l'arte del far congetture; e questa ha luogo qualunque volta le analisi, i para-

goni ed i raziocinii avuti intorno il soggetto non sanno indurre vero alcuno determinato, ma unicamente certi segni e indizii di quello.

Tra i modi frequenti di far congetture si distingue assai l'invenzione delle *ipotesi*, il cui termine ultimo è la semplice possibilità. Newton scrisse dovere la buona ipotesi racchiudere in sè due condizioni essenziali: la prima che il fatto assunto come cagione esista in realità, e non sia egli stesso un'ipotesi. La seconda che simile fatto si mostri capace di produrre i fenomeni, i quali si vogliono spiegare per mezzo di lui. Però non sempre gli umani supposti riescono di tanta semplicità e verisimiglianza di quanta Newton voleva fornirli; perchè non sempre l'ignoto consiste solo nel modo d'agire delle cagioni; ma talvolta ci è pure forza congetturare l'esistenza d'un fatto, pel cui interponimento l'agire delle cagioni sembra manifestarsi con lucidezza: così nella dottrina del magnetismo si va innanzi a tutto congetturando l'esistenza d'un fluido, poi si pensa a un modo d'azione il più accomodato a spiegare i fenomeni che intervengono tra la calamita e il ferro.

A ogni modo, principio regolatore delle ottime ipotesi sarà, a nostro avviso, la massima antica dei nominali, che Leibnitz interpretò e trasmutò in queste parole: *l'ipotesi essere tanto migliore, quanto più semplice.*

Infine dai precetti dell'*Induttiva* prende pure quella porzione dell'arte critica, la quale pesa e valuta alla sua bilancia le testimonianze antiche del vero, trovate nelle storie e nelle altre sorgenti dell'autorità. E altresì di tal arte debbono essere salutati maestri ed insegnatori primi i nostri vecchi Italiani; conciossiachè innanzi del *Poliziano*, del *Valla*, dei due *Scaligeri*, del *Patrizio* e d'alcuni altri eruditi e filosofi comparsi dalla metà del quindicesimo secolo in poi, arte critica non esisteva. Gli studii in ispecie e le indagini praticate dal *Valla* e quindi da *Francesco Patrizio* intorno la legittimità degli scritti Aristotelici toccano il sommo dell'acutezza.

CAPITOLO XII

Dell' Arte Dimostrativa.

I

L'arte dimostrativa consegue regolarmente all'arte induttiva. Conciossiachè la facoltà di dedurre logicamente tornerebbe quasi a nulla senza la grande copia dei principii generali, che sono frutto dell'induzione. Il ragionamento e l'osservazione appaiono, per quel che si disse, in tutte le operazioni complessive dell'intelligenza:

mà l'uno ricorre più spesso nel dimostrare, l'altra nell'inventare e indurre. Suolsi per uso quotidiano chiamare ragionamento qualunque cogitazione, o discorso mescolato di raziocinii, ma in più esatto senso dicesi ragionamento quella serie di giudizii dedotti, or più or meno estesa, volta a provare in modo compiuto e necessario alcuna proposizione. Chè tale è mai sempre la natura d'ogni ragionamento, avvegnachè assuma diverse forme e diversi nomi. Così, verbigrazia, dicesi argomentare, ovvero dimostrare, il procedere con nudo e rigoroso connesso di sillogismi, e dicesi raziocinare, il procedere con ragionamento più largo e meno simetrico del sillogistico.

La induttiva e la dimostrativa si contemprano insieme non radamente, e fanno cammino eguale: il che proviene da ciò che la mente umana ha un solo modo, e non più, di operare. Di questa guisa, allorchè l'induzione ha compiuta la industria sua di raccogliere e porre a confronto i particolari, entra di necessità nella soglia dell'arte dimostrativa, provando la generalità assoluta d'una natura, o d'una legge. Di fatto questo enunciato, che il foco brucia dovunque ed in ogni tempo, non ha certo prova assoluta nell'induzione, ma in alquanti principii universalissimi, come che l'identico effetto dinota cagione identica, e che le naturali leggi sono co-

stanti così nello spazio come nel tempo, ed altri principii conformi. Per contrario se la dimostrativa, onde scuopra alcune verità conseguenti da altre, vada scorrendo fra i generali e insieme li paragoni, diciamo ch'ella segue allora il cammino dubbio e mutabile dell'induttiva.

II

Ufficio pertanto del metodo è di profferire precetti all' arte dimostrativa, sia intorno al rigore ed al complemento delle prove, sia per condurre ordinatamente una lunga schiera di raziocinii, sia infine rispetto alla sagacità di analizzare i principii, e di scorgere rapidamente le loro attinenze. Circa al rigore delle prove, le regole entrano tutte nel dominio puro della dialettica; e per conto del saper collegare insieme esse prove s' incontrano due distinzioni: o la successione dei sillogismi procede da un solo principio, o con l' intervento di nuovi: nel primo caso la successione è un vasto sorite, o vogliam dire una deduzione perpetua di giudizii, ognuno dal suo antecedente: nel secondo caso la introduzione dei nuovi principii è, come sopra si osservò, una funzione induttiva. Il primo caso è dunque subordinato alla dialettica, e all' induttiva il secondo.

Noi toccheremo, conforme all' uso, alcune precipue condizioni dell'arte dimostrativa, pri-

ma in riguardo alla sua natura, poi in riguardo alla forma estrinseca, quindi in riguardo agli effetti che se ne cavano; tutte cose le quali potranno essere rammemorate e alcun poco applicate nella parte seconda di questo libro.

III

Per detto comune dei logici il sillogismo consta di proposizioni dedotte: elle poi si deducono per questa guisa, che, cioè, l'attributo della prima proposizione, dai dialettici chiamata *minore*, diviene il soggetto della seconda chiamata *maggiore*, e la terza detta *conseguenza* esprime l'inserzione dell'attributo della *maggiore* nel soggetto della *minore*. Gli antichi inversero l'ordine naturale del sillogismo pel concetto che fecero, che l'intento suo è di dedurre un particolare dal generale; e perchè il generale cade mai sempre nella seconda proposizione, a questa dettero il seggio curule, e la domandarono *maggiore*. Ma nel fatto quella è prima proposizione, la quale cangia il proprio attributo in soggetto della seconda, e riceve il frutto del sillogismo, il quale consiste in accrescere un predicato nuovo alla concezione d'un soggetto. Adunque ufficio perpetuo del sillogismo è provare la esistenza di certa idea in cert'altra, ogni volta che ciò non appare per ispezione immediata: il che fa egli mostrando essere l'idea racchiusa un compo-

nente attributivo della idea la quale racchiude. Segue da ciò, che il sillogismo è veramente da dirsi un'applicazione continua di questo assioma: *il contenente comprende le parti del contenuto.* Però è agevol cosa a vedere perchè il sillogismo guardato nella sua entità ipotetica non possa essere vero; il che non vide Aristotile quando distinse i sillogismi necessarii, dai sillogismi probabili.

IV

Qualunque aspetto che pigli, e qualunque processo la dimostrazione vada seguendo, ella si risolve nel sillogismo; e ciò è notissimo ai logici. Ma è singolar cosa a notare l'intento generale a cui mirano le sue forme diverse. E per fermo si consideri che il *sorite*, il *dilemma* e l'*epicherema* sono un compendio di più sillogismi; e che egli medesimo il sillogismo, quante volte è composto di proposizioni mediate, si fa compendio di molti giudizii dedotti. Chiamiamo proposizioni mediate quelle il cui contenuto può essere ancora provato per sillogismo: di questo poi è naturale raccorciamento e usitatissimo l'*entimema*; il quale infine può stringersi in una sola proposizione, perciò da Aristotile denominata *sentenza entimematica.* D' altra parte si ponga mente a questo, che le semplici proposizioni ristringono la loro forma per mille maniere d'elis-

si grammaticali. Si conclude che l'abito delle nostre cogitazioni, si voglia delle immediate, si voglia delle mediate e dedotte, cospira a farsi il più serrato e conciso che mai si possa, senza perdere di lucidezza. L' inverso ha luogo quanto all' ordine delle idee: imperocchè esse crescono la loro estensione a misura che il numero dei segni viene diminuito, e le forme sillogistiche e grammaticali s'abbreviano. Laonde si scuopre di qui la mirabile economia che governa la forma e l' espressione dei nostri pensieri, la quale tende incessantemente a rappresentare all' esterno la suprema unità a cui tendono quelli, e a proporzionare il progresso della loro estensione con piccoli termini del nostro comprendimento. Certo è che il pensiero, qualora non fosse aiutato dalle forme elittiche del linguaggio e del raziocinio, non si potrebbe in molti casi far via a scoprire attinenze recondite e piene di grande dottrina. Vedesi da ciò che l' abito estrinseco del ragionare importa meglio che non si stima oggidì alla speculazione del vero; e se i vecchi scolastici vi ponevano tanto amore e studio, non del tutto s'ingannavano. Quello dunque che oggi bisogna, non è distruggere l'opera degli scolastici, ma ravvivarla con più largo spirito filosofico. Il canone poi di tutte le regole sillogistiche crediamo dover essere questo : In ogni sillogismo vero l' attributo della *minore* dee farsi sempre soggetto

della *maggiore*, e la *conseguenza* ripetere sempre il soggetto della *minore* con l'attributo della *maggiore*. I sofismi consistono in ciò, che il soggetto della *maggiore* o non è tutto l'attributo della *minore*, ovvero lo passa; il che vien nascosto dall'equivocazione delle parole.

V

Perchè ad un tratto si veda quello che il sillogismo apporta di nuovo al nostro intelletto, si ponga mente a ciò, che ogni proposizione considerata come atto, il quale afferma una cosa di un'altra, non crea, nè muta di un minimo le idee rispettive, ma soltanto rileva fra loro un modo di relazione. Ora altrettanto si opera nè più nè meno dal sillogismo, tuttavolta che la relazione di due termini abbia uopo di essere dedotta. Il che basti per chiarire coloro, ai quali non si lascia ben riconoscere l'uso e l'efficacia del sillogismo. Corre tra l'effetto della proposizione e del sillogismo quest' unica differenza, che dove la prima non sempre afferma con assoluta necessità, il secondo sempre con necessità piena e assoluta. Il che avviene perchè la proposizione talora consta d'un giudicio analitico, e tal'altra d'un sintetico; ma il sillogismo non può concludere altrimenti che per un giudicio analitico, conciossiachè nel punto, nel quale si trae la conseguenza, le premesse sono già date

e determinate ambedue; e pure sotto questo riguardo appare la necessità formale del sillogismo.

Se alla realtà rispondesse la sentenza famosa del Condillac, il quale definì la dimostrazione, una serie di proposizioni identiche fra di loro perfettamente, sarebbe impossibile a comprendere, come la dimostrazione apporti incremento alcuno di scienza. Ma i moderni critici hanno con leggiera fatica fatta ragione di quella sentenza, al vero stranissima. Onde meglio è che noi ci volgiamo ad avvertire un errore della logica del Tracy, il quale in questa bisogna andò mille volte più cauto e più riservato del Condillac. Il Tracy dunque movendo discorso della deduzione dei giudizii nel sillogismo fa intendere, che tal deduzione si operi sempre sopra concetti preesistenti nell'animo. Ma non considera egli che l'atto del sillogismo, consistendo nello scoprire il nesso che corre fra un dato soggetto e un componente del suo attributo, simile relazione non può venire a notizia fino che non sia discoperto nell'attributo quel suo componente: ora questo debb'essere ritrovato in tre modi: o per reminiscenza, o per confronto con altre idee, o per osservazione d'alcun fenomeno, contemporanea dell'atto medesimo del sillogismo: in tutti tre i modi diciamo che il concetto del componente dell'attributo non esi-

steva punto al principio del sillogismo. E per fermo, dato che egli esista, qual luogo si fa al sillogismo, il quale diviene per ciò inutile e intempestivo? Dica taluno: Qui intorno veggo dei giunchi; simile pianta non suol dimorare che in acquosi terreni; l'acqua è dunque di presso. Ora è certo che colui, il quale così raziocina, non ha presente in sul primo che il giunco dà indizio dell'acqua, attesochè in luogo d'un sillogismo avrebbe senza meno composta una semplice proposizione, la quale sarebbe stata: Il giunco, pianta acquastrina, mi fa indizio che l'acqua non è discosta.

Da siffatta erronea opinione del Tracy, prese nascimento quell'altra non meno falsa, consegnata nella sua logica, cioè a dire, che ogni ragionamento sia un continuo surrogare una espressione ad un'altra.

VI

Fu già gran questione tra i filosofi, e non pare per anco quietata in tutto, se possa costruirsi una scienza per solo ragionamento, o, vogliam dire, per quel metodo che universalmente è chiamato *sintetico*, e che altri chiamarono geometrico, ovvero dogmatico. Certo, chi non vuole uscire dai termini del metodo naturale non può pensare d'intraprendere alcuna speculazione per modo puro sintetico, di cui la

pratica naturale non porge esempio. Ma, oltre ciò, è facile dimostrare, siccome è impossibile a questo metodo farsi incominciamento primo di scienza. E per fermo, insegna Aristotile, l'elemento primo e semplice della dimostrazione essere la proposizione immediata. *Immediata è poi quando nessun' altra le va innanzi* (1). Ora due generi e non più si rincontrano di proposizioni immediate, e a cui nessun' altra può ire innanzi; quelle cioè che esprimono fatti semplici, singolari, e quelle che esprimono alcuno assioma universalissimo: ma gli assiomi, i quali non hanno sopra di loro alcun altro principio, sono composti d' idee tanto semplici, che non si fa luogo a specie alcuna di deduzione. Adunque gli assiomi presi da sè isolatamente sono principio infecondo di scienza dimostrativa; restano le proposizioni immediate, le quali esprimono fatti semplici, singolari. Ma il singolare ed il semplice sono essi pure principio infecondo di scienza dimostrativa, perchè nulla si può concludere dal primo e dal secondo, nulla dedurre. Adunque semi fecondi di scienza dimostrativa sono soltanto i generali composti: però se eglino sono composti, l'espressione loro non forma proposizione immediata, e mestieri è di analizzarli, onde si vegga preciso, se procedono

(1) *Analitic. Posteriorum*, lib. I, e II.

dall' induzione, ovvero sono *a priori* dentro l'intendimento. Per verità, a ciò pretendono ovviare i filosofi sintetici con le loro definizioni, messe in capo a ciascuna serie di sillogismi: ma si replica: Havvi due guise di definire, *realmente* e *nominalmente*: usando di questa seconda, i principii universali composti vengono bensì interpretati, ma non esplicati; usando della prima, con la debita estensione e solerzia, si eseguiscono vere e reali analisi dei principii. Ne segue che l' analisi è certo, solo e inevitabile cominciamento di scienza, e che dottrina edificata per semplice dimostrazione, o, vogliam dire, per metodo puro sintetico, non può sussistere, se non dopo l' analisi.

VII

E questi a noi sembrano i punti più rilevanti dell' arte dimostrativa per quanto tiene alla pura dialettica. Sul conto poi di quella ricerca induttiva, la quale si disse ampliare le dimostrazioni col mettere innanzi nuovi principii, noteremo sol ciò, che il metodo ha da prescrivere i modi secondo i quali l'introduzione di quelli è conosciuta legittima; appresso, ha da indicare la industria, le disposizioni e le pratiche, per cui si agevola il ritrovamento di essi principii. E quanto a saper bene introdurli, il debito è di

legarli leggittimamente col soggetto della dimostrazione.

Ogni natura di nesso risolvesi in queste tre specie; o egli cade in mezzo alle somiglianze ed alle dissomiglianze, o guarda il legame della causalità, o in fine guarda la semplice inerenza delle qualità nel soggetto, e delle parti nel tutto. Ogni regola dunque intorno all'introduzione dei nuovi principii dee servire a far riconoscere per segni sicuri l'esistenza reale dell'una di queste tre relazioni fra il soggetto della dimostrazione, e il nuovo principio introdotto. Rispetto poi all'agevolare il ricercamento delle nuove generalità, dubitiamo non le regole possano riuscire molto efficaci, e nè manco molto determinate. Imperocchè appunto nella facile combinazione dei principii sta, come pare al Vico, riposta la favilla del Genio. E di vero tuttodì interviene, che la paziente, ordinata ed assidua inchiesta dei fatti, seguita altresì da scoperte singolari e insperate, non vale a produrre scienza in coloro che sono sforniti della virtù dimostrativa, e della facoltà di percorrere facilmente lunghe catene di relazioni. E tal facoltà, com'è preziosa su tutte le altre, così è quella che più sfugge alla dominazione delle regole. Sono i moderni grandissimi osservatori, ma gli antichi sovrastano loro di gran lunga nella induzione dimostrativa. Il che certo non è da recarsi alla

bontà ed eccellenza maggiore delle regole antiche: nè mai crederemo che Aristotile fecondasse i suoi argomenti, e in infinito li dilatasse con l'aiuto della sua topica. Non sono da aspettarsi su ciò dal metodo regole dirette ed appropriate, ma suggerimenti di studii e di pratiche accomodate all'esercizio della memoria, dell'immaginazione e a quello dell'analisi astratta.

CAPITOLO XIII

Dell' arte distributiva e sintetica.

I

Compiuta che s'abbia la induzione delle sostanze, o quella delle cagioni, viene presso immediatamente il verificare se bene o male si è indotto, ponendo in ciò, come dice l'*Aconzio* nostro, la somma dell'invenzione, essendochè una falsa induzione è peggiore dell'ignoranza. E bene altresì stabilisce l'*Aconzio* i modi del verificare, i quali per la maggior parte delle dottrine consistono nel ripetere con diligenza esquisita le operazioni anteriori, e nel cangiare le guise con cui si considera il soggetto della induzione. Una poi di queste guise assomiglia al metodo ordinario della revisione matematica, e

all'altro dei chimici, che ricompone esattamente la sostanza scomposta. La qual cosa a meglio spiegare ci è bisogno mettere innanzi alcune dilucidazioni; e saranno queste:

Corre la mente umana nell'osservare e nel ragionare diverse vie. Ella può dai particolari ascendere ai generali: può dagli effetti prossimi, e taluna volta apparenti, salire alle cagioni certe e remote: può dal concreto levarsi all'astratto, dal composto al semplice, e dai principii alle conseguenze. Così da molti singoli oggetti insieme paragonati suole estrarsi tuttogiorno alcuna nozione di classi, di famiglie e di generi: il che è procedere per induzione dal particolare al generale. E così pure, per via d'esempio, taluno osservando i fenomeni visuali, che prendono il motivo loro dal doppio movimento del globo e dalla sua configurazione, perviene con sottili indagini alla scoperta delle cagioni reali e lontane di quelli, la qual cosa non è certo ridurre sotto un generale il particolare, dacchè quegli effetti sono tanto singolari quanto le lor cagioni. Medesimamente se si piglia a riflettere sopra d'un corpo qualunque, rispetto alla sua natura di solido, puossi per virtù astrattiva generare l'idea della superficie, poi della linea, quindi del punto: e questo andare dal composto al semplice, o dal meno semplice al più, non fa un medesimo con l'altro modo, il quale va dal

particolare al generale, ovvero dal singolo effetto alla singola sua cagione; perchè il solido matematico è universale così come il punto, nè più nè meno, e perchè non può dirsi il punto essere effetto del solido. Poco diversi dal qui esposto riescono gli altri procedimenti dell'intelletto, qualora dal concreto cammina all'astratto, o dal complesso alle parti minime, senza che vi abbia luogo il generalizzare, o fare ricerca delle cagioni, come quando dalla vista confusa di un bel palagio si trapassa a quella distinta o degli archi, o delle colonne, ovvero si mette in considerazione il colore dei marmi, la solidità, la lucentezza, e simili altri accidenti. Infinè allorchè il geometra con le idee dello spazio, e con certi assiomi del senso comune si innalza a comporre i suoi teoremi, ei segue il sentiero drittissimo che va dai principii alle conseguenze. In cotali sei maniere adunque si move la nostra mente, allorchè per la prima volta entra ad osservare o a ragionare sopra un oggetto determinato. Ma compiute che sieno le prime investigazioni e acquistate le prime notizie, sorge nell'intelletto nostro la facoltà e l'arbitrio di situar quelle in ordine perfettamente inverso. Per tal modo ei può discendere dal generale al particolare, e dalla cagione all'effetto. Ei può dal semplice venire al composto, dall'astratto al concreto, dalle parti al tutto, e dalle conse-

guenze ai principii. Tale operazione cogitativa chiamano sintetica per non sapere meglio denominarla, e perchè succede a quella sintesi ultima, la quale chiude le analisi tutte parziali e tutti i sillogismi già pervenuti alle conseguenze loro remote; onde pur si usa chiamare sintetica la disposizione d' una dottrina che va dal sommo generale all' ultimo particolare.

Cotesta forma di sintesi non trova, come si vede, la verità, ma unicamente la dispone. Essa opera in diritta via sulle idee, e non sugli oggetti: quindi mentre la prima invenzione segue un cammino variabile e dubitoso, cotesta sintesi va per un sentiero deliberato e certo. Il profitto poi di tale riordinazione d'idee è il fare scuoprire più agevolmente gli sbagli, le lagune e i viziosi trapassi delle analisi e dei raziocinii già fatti: e così adoperò il gran Vico, il quale per accertarsi della verità esatta delle sue induzioni, riedificò la *scienza nuova* in ordine inverso. Altra volta serve a disporre scientificamente ciò che venne raccolto inducendo e sperimentando, come in fra gli altri usò Newton per ogni opera sua. Non lasceremo poi di notare, siccome alcune delle maniere inventive summentovate vanno quasi sempre legate insieme in un atto medesimo: così ei non si può dal particolare indurre il generale senza passare dal concreto all' astratto, ed anco dal composto al

semplice. Egualmente non si va dal tutto alle parti, senza discendere dal più composto al meno, e così dicasi per altri modi inventivi.

II

Però accade più spesso, che la mente riordini i suoi composti per maniera, la quale non è inversa a quella tenuta inventando, ma bensì differente, ed ha per fine di ripartire e allogare con acconcio sistema gran novero di notizie adunate intorno un soggetto. Egli sembra pertanto che il metodo debba in sè contenere simile arte distributiva, come quella che risponde a una delle funzioni, le quali intervengono nella ricerca naturale e compiuta d'un molto vasto complesso di verità. Quest'arte poi ha per suo proposito e per sua utilità di crescere la lucidezza dei nostri concepimenti, agevolare la cognizione delle attinenze interiori ed estrinseche, e mutando altresì i punti della veduta cogitativa occasionare lo scuoprimento di nuovi fatti. Talora in fine aiuta la comprensiva ad abbracciare tutta la vastità d'un gran tema di ricerche e di studio, e avvia l'intelletto alla scelta e alla successione regolare delle sue indagini; del che vedremo un esempio in progresso.

Su tutto ciò abbiamo pochi principii da esporre, e saranno i seguenti. Per quello che noi stimiamo, quattro sorte di ordinamenti si danno: il

reale, l'*inventivo*, il *logico*, e il *distributivo*. Chiamiamo *reale* l'ordine che essa natura pone e conserva per mezzo le cose, nello spazio come nel tempo: chiamiamo *inventivo* l'ordine seguito dall'uomo nella ricerca naturale del vero, sia nelle singole operazioni, sia nel loro complesso: e delle prime si è parlato appunto qui innanzi; tratta dell'altre tutto il metodo naturale per le sue cinque arti. Ordine *logico* chiamiamo quello che da una prima cagione deduce nettamente la successione degli effetti, ingenerati l'uno dall'altro, ovvero deduce da un largo principio astratto la serie delle verità che vi stanno incluse, o pure, per modo assai men frequente, dall'ultima deduzione ascende per una scala di teoremi alla prima proposizione. Vedemmo qui sopra che non si può per via di ragionamento rintracciare alcuna nuova cognizione senza far transito da un principio ad una conseguenza, per essere tale la forma costante e unica del raziocinio: ei pare adunque nel primo aspetto che l'ordine logico non sia, almeno per questa parte, se non che una frazione dell'inventivo. Però si osservi che i raziocinii, pei quali si perviene la prima volta alle cognizioni dedotte, tengono un andamento vario, incerto e meschiato di analisi e d'induzioni, laddove l'ordine logico, operando sulle notizie già registrate nella memoria, procede per diritta linea d'un sillogismo in un altro con la precisione

e la severità geometrica; quindi viene talvolta denominato ordine o metodo geometrico. Chiamiamo poi propriamente e peculiarmente ordine distributivo quello con cui si dà sesto e connessione a un complesso ampio di fatti e di conoscenze, le quali non si possono tutte far derivare nè da una sola cagione, nè da un solo principio. Per simile caso in tre modi suole il buon senso distribuire i risultamenti de'nostri studii. Talvolta si considerano gli attributi più generali, e si scende per una catena di variate specificazioni, fino ai termini e alle note dell'individuo. E così adoperano i naturalisti nel situare secondo ragione i materiali de'loro studii. Altra volta giova imitare l'ordine stesso inventivo, o analitico, quello cioè con cui si trovarono le notizie, alle quali si pensa di dare assetto. Ma perchè nel fatto quell'ordine procede tentando, e va incerto e svagato come vuole la fortuna dei mille incidenti che s'attraversano a una prima investigazione, così è costume di ridurlo regolare in ogni sua parte e uniforme, incominciando dalle cose che in natura appariscono realmente innanzi dell'altre, e proseguendo a norma degli usi più generali e più savii degli ottimi osservatori. In ultimo possono le materie d'un vasto soggetto venir rassegnate nell'ordine, con cui si contemplano le forme comuni dell'essere, scendendo dal più astratto al meno. Il che è praticato taluna volta

eziandio dai volgari per natural suggestione. E veramente di qualunque oggetto pensabile suolsi prima voler sapere se esiste, e come viene denominato, e per quali caratteristiche si distingue dagli altri esseri; poscia si domandano gli attributi essenziali e le parti constitutive: e di tutto questo vuolsi una conoscenza la più chiara e certa che sia possibile: quindi scende la massima d'Aristotile che ogni esposizione dottrinale consiste nel definire, nel distinguere e nel dimostrare. Dopo ciò segue di concepire e conoscere l'ente nelle sue relazioni con lo spazio e col tempo, cioè in quanto è simile, ovvero è dissimile dal rimanente delle cose, e in quanto è prodotto e produce; poi alla fine, in quanto è utile all'uomo. Le quali astrazioni raccolgonsi tutte nelle quattro somme categorie dell'*essere*, della *qualità*, della *quantità* e della *relazione*. Gli antichi Italiani offrono nella Somma di S. Tommaso il più perfetto e ammirabile esempio di questa ultima guisa di ripartire le materie secondo l'astratta contemplazione dell'essere.

Appartiene pertanto all'arte distributiva il mettere in considerazione gli ordini sopraccitati, ed esibire quelle regole, per cui si sappia ad ogni occasione disporre la materia del proprio soggetto in modo acconcio e proficuo, secondo la varietà dei casi e dei fini.

Sotto qualcuno dei quattro ordini da noi regi-

strati rientrano eziandio le inversioni degli atti inventivi, che nell'ingresso di questo capitolo abbiamo citate e descritte qual mezzo di verificare quegli atti medesimi. E appunto per tal cagione abbiamo quell'arte di verificare messa insieme con l'arte distributiva, nella quale può dirsi compresa virtualmente.

III

Per tal maniera siamo venuti segnando, nel corso di tre soli capitoli, le norme e i principii essenziali e superiori di quella vasta porzione del metodo generale, che tende al rintracciamento della verità, si voglia di fatto, si voglia di raziocinio. Ma oltre tutto ciò converrebbe eziandio entrare a discorrere di molti precetti, i quali non giacciono sotto alcuna arte particolare, siccome quelli che illustrano e aiutano il complesso intero del metodo inventivo: e tale, verbigrazia, è il precetto che il nostro *Aconzio* appellava massimo, doversi cioè meditare profondamente la natura, la estensione e la rilevanza del fine, e consistere la felicità degli studii nostri nel conservare la debita proporzione di esso fine coi mezzi. Qui ricorrerebbono altresì le quattro regole Cartesiane e quelle aggiunte da'Porto-realisti, ed altre pei libri disseminate. Ma queste cose soverchiano i termini, nei quali ci facemmo obbligo di rimanere; e quindi nè manco c'intrat-

terremo a parlare del metodo insegnativo troppo discosto dalle speciali applicazioni a cui ci tarda di giungere. Soltanto faremo rilevare siccome l'arte distributiva tiene somma importanza in cotesto metodo, essendo che egli consiste a far ben conoscere in quale ordinamento migliore convenga esporre e comunicare altrui le idee acquistate intorno un soggetto. Imperò se alcuno giudicasse del metodo insegnativo, essere piuttosto un'applicazione estesa dell'arte distributiva, di quello che un metodo peculiare e distinto, noi non vorremmo durare per ciò una lunga contesa.

IV

Dall'aver noi visitato rapidamente le cinque arti metodiche nel loro succedersi naturale, e insieme dall'averne indagata l'essenza, e, come dicesi, lo spirito, ci sembra ora dover concludere, che i principii e le regole del Metodo di invenzione convengono tutte alla soluzione di questo problema: — Insegnare il modo per cui gl'istrumenti del sapere, stati innanzi *corretti* e *perfezionati*, sieno *applicati* il meglio possibile a *trovare i fatti* ed a *combinarli*. — Al qual problema sottostanno due altri minori, donde l'uno è anima e fine dell'arte *preparatoria*, il secondo dell'osservare e del ragionare. Notammo il primo là dove parlammo delle regole preparatorie, e dicemmo dovere esse concludere all'ac-

crescimento indefinito e continuo della nostra energia, e all'equilibrio costante di tutte le facoltà. Il secondo problema sorge nettamente dall'ufficio di quelle arti, che abbiam veduto dirigere l'osservazione e il ragionamento, e può venire così espresso: — Indicare il modo migliore per cui si sappia scoprire il più gran numero di singolari possibili, e combinarli quindi col più gran numero possibile di universali. — Concorrono a sciogliere i tre problemi cinque arti speciali, di cui ciascuna registra sotto di sè alcune classi distinte di pratiche. — La *preparatoria* ha due arti nel suo dominio, la *correttrice* e la *perfezionatrice*. La *inventiva* si distingue principalmente nell'arte di *attendere*, e in quella di *trovare le fonti delle notizie*. La *induttiva* si suddivide nell'arte di *ridurre*, *eliminare*, *sperimentare* e *congetturare i fatti*, e si giova d'un prontuario dei supremi principii. La *dimostrativa* contiene la *Dialettica* e la *Topica*. La *distributiva* e *sintetica* si raccoglie nell'arte di verificare e in quella di *ripartire le materie*.

CAPITOLO XIV

Dello studiare la natura ed i suoi precetti.

I

Male, al sentir nostro, ragionano tutti coloro, da cui l'arte del metodo è reputata vana e non profittevole, e che perciò preferiscono di credersi alla natura cecamente. Imperocchè in ciascuna cosa la natura comincia, e l'arte perfeziona. Nè punto si dica che gli uomini d'intelletto ben temperato fanno invenzioni maravigliose pur non sapendo come; attesochè quegli uomini risponderebbero interrogati, avere essi a poco a poco insegnato a sè medesimi certa pratica intellettuale molto più felice della comune in virtù del lungo riflettere e dello attento sperimentare: or che è mai una pratica regolata dalla riflessione e dall'esperienza, se non un'arte? Nè tampoco si alleghi l'esempio dei moderni naturalisti, i quali senza filosofare sul metodo ricercano tuttavolta con gran prudenza e con grande acume la complessione dei corpi. Che s'ei non filosofeggiano intorno il metodo, sì l'apprendono per tradizione, per consuetudine e per esempio, mercè le pratiche instituite da Galileo e propagate quindi per tutta l'Europa civile. Oltrechè potrebbesi da un savio ingegno metodico scoprire anche oggi

molte mende ed imperfezioni nell'arte di cercare i fatti e di combinarli: egli mostrerebbe forse ai naturalisti qualmente sono arguti e diligentissimi a raccogliere i particolari, ma non altrettanto capaci a indurre gli universali, e come ne'loro studii l'analisi tiene quasichè sola il dominio a danno della sintesi definitiva e di quella unità in cui riposa la vera scienza; laonde abbiam fede che quando alcun filosofo antico potesse ricomparire fra noi e spignere l'occhio nella infinità dei fenomeni, di cui si possiede certa e ragguagliata notizia, egli ne trarrebbe fuori di grandi e nuove dottrine per virtù sola di paragone e di raziocinio. Nè pure sarebbe ardito colui, il quale rimproverasse ai moderni fisici la mala consuetudine di studiare più spesso alle applicazioni volgari e meccaniche di quello che alla parte alta e razionale dei loro soggetti. Onde non sappiamo quello che attualmente si direbbe Platone, il quale riprendeva in Archita la troppa sollecitudine di tradurre nell'uso pratico i trovati geometrici, temendo da ciò non fosse per venir meno la maestà dell'umano intelletto.

L'osservazione poi non è così perspicace, nè il frutto suo così largo, quanto sembra promettere lo sperimentare continuo che si fa: la qual cosa procede dal volersi convertire l'esperimento in mezzo non d'induzione o di prova, ma d'osservazione incipiente, talchè non luce e scorta

determinata, ma titubanza e incertezza maggiore se ne ricava (cap. XI. § V.)

Sono gli studii fisici divisi oggi e spartiti molto minutamente, e crediamo con l'aspettazione di quei vantaggi che altrove risultano dalla divisione trita dei lavori e delle incombenze; ma nelle officine, nelle fabbriche, nei pubblici ufficii e in simiglianti luoghi, ciascuna fattura parziale è menata di sorta da rispondere all'intenzione del tutto, e v'ha chi sorveglia e governa il complesso delle singole opere dando loro ordinata unità. Però nelle scienze nessuno, che noi sappiamo, va esaminando sino a qual termine possano separarsi l'uno dall'altro gli studii senza detrimento della sintesi loro comune, e sino a qual punto convenga accostarli e proporzionarli ai fini sociali, come si provveda alla mutua loro azione, e si aumentino i loro collegamenti, senza far forza alle inclinazioni individuali e alla franchezza e indipendenza degl'intelletti.

II

Queste poche cose, le quali tocchiamo intorno la condizione odierna degli studii naturali, sembra a noi che sieno sufficienti per redarguire coloro i quali negassero l'opportunità e il profitto di nuove ricerche metodiche, eziandio fuor del campo delle scienze speculative.

Però una grande e vera cagione ha il volgo di

biasimare quelle ricerche, allorquando si pensa alla scarsa utilità che producono ordinariamente i trattati di logica. Della quale cosa dicemmo essere motivo la forma medesima di essi trattati, il cui maggior numero consta o di puri insegnamenti dialettici, o di regole vane e indeterminate, o di teoriche presuntuose. Dicemmo altresì che quei metodisti, i quali s'adoperano a comporre un'arte d'inventare e di ragionare, seguendo in tutto le massime della natura, non verranno a capo del lor disegno, se non quando conosceranno per bene le fonti vive ed ingenue dei naturali precetti. Su la quale materia, per essere assai conseguente e come il perno dintorno cui dee moversi tutta la industria dei logici, non possiamo non dimorare ancora per qualche istante. E prima diciamo avere già notato altrove, il metodo della natura non consistere affatto nella pratica vaga e inconsiderata dei volgari intelletti, bensì venire costituito da *quella serie di principii e di regole, che risultano dalla pratica degli ingegni felicemente disposti e non punto preoccupati, e dall'indagine progressiva delle operazioni, in cui il pensiero va per andamento spontaneo.*

Materia adunque ad ogni regola metodica sono le *spontanee consuetudini* e le *artificiali, acquistate secondo natura,* cioè per un'arte che serba, feconda e perfeziona gli abiti naturali.

Di queste artificiose consuetudini, che gl'ingegni destri e ben temperati procacciano di possedere, si contano due classi distinte. La prima contiene gli usi intellettuali, seguiti e predicati dal comune dei dotti, e altresì certi usi più peculiari narrati da qualche scrittore, o sparsi per le lingue degli studiosi, come quello attribuito a Franklin di scrivere l'uno a rimpetto dell'altro, e a misura che l'ingegno li trova, il pro e il contra delle questioni, e lasciare aperte, quasi diremmo, le partite per buona pezza, ad oggetto di trarre divisamente la loro somma, e deliberare sul lor valore comparativo. La seconda classe è più occulta e maravigliosa, e giace, secondo noi, nella storia delle grandi invenzioni, come eziandio nella storia degli errori de' grandi genii. Per ciò che spetta alla prima classe, il senno dei logici sta onninamente nel saper cimentare gli usi comuni dei dotti e i peculiari di pochi con la bontà, la perseveranza e la copia dei risultamenti loro scientifici. Riguardo poi alla classe seconda, vale a dire a quella formata dei buoni abiti artificiosi, latenti nella storia delle grandi invenzioni, e messi in maggior rilievo dalla storia collaterale di sommi intelletti caduti in gravissime esorbitanze, non sappiamo che alcun metodista ne abbia sino qui ragionato.

Tre modi soprattutto a noi sembrano idonei per mettere in qualche luce l'arte singolare me-

todica, che alle grandi invenzioni pervenne; il primo è di scrutar bene nell'invenzione medesima le tracce impresse dagli atti singolari, cogitativi, onde quella è potuta nascere. L'altro modo consiste nel distinguere e definire, per mezzo ai varii accidenti della vita degl'inventori, la vita loro intellettuale, e porla a confronto coi fatti che più gagliardamente e più spesso l'hanno dominata, i fisiologici come gli ideologici, i privati come i civili, e i necessarii come i fortuiti. Soprattutto sono da cercar quegli scritti preziosi, ove i grandi ingegni hanno narrato di sè medesimi con ingenuità e franchezza la storia propria intellettuale. Il terzo modo crediamo che sia il far paragone con quegli errori in cui incapparono o gli autori stessi delle invenzioni o ingegni di pari altezza e in molto egual condizione situati. Imperocchè scoprire gli errori e le lor cagioni efficienti è cosa meno difficile: e d'altra parte la certa notizia che se ne prende schiude ed agevola la conoscenza delle operazioni contrarie. Così se farai paragone tra *Galileo* e *Cartesio* discernerai in entrambi una vigorosa potenza ragionatrice. Ma vedrai *Galileo* che partendo dai fatti giunge per raziocinio all'invenzione del telescopio, laddove *Cartesio* lasciando i fatti scorre per un lungo ambito di sillogismi argutissimi, senza mai sfuggire alla petizione di principio.

III

Quanto poi alle spontanee consuetudini, che sono la seconda sorgente, a cui deono attingere i logici, a noi basterà avvertire che grande malagevolezza s'incontra a scoprire ove esistano e ove operino senza difetto, e ove non sieno meschiate ad alcuna arte, nè ad alcuna falsa abitudine. E, oltre a ciò, ei bisogna usare d'una industria finissima per mettere insieme e per ordinare la storia di cotesti atti spontanei, i quali di lor propria indole sono fugaci e sconnessi. Nondimeno è nostra credenza che forse i bene assennati ingegni non mai inventarono circa il metodo nè arte nè regola, le quali in certi frangenti e per certi impulsi la natura medesima non vada insegnando quasi a ciascun dì agli idioti, così bene come ai sapienti. Laonde è cosa piuttosto ridevole l'affermare che Socrate trovò il ragionare per simiglianze, e che Aristotile inventò il sillogismo, e Zenone il sorite, come anco chiamare in fallo i Peripatetici e i Leibniziani, perchè incominciavano dalle definizioni, e l'esaltare i Locchiani quali inventori e promulgatori del metodo analitico, tutte cose che la natura ha insegnato sempre ad ogni generazione di uomini, in certa misura però ed alle acconce occasioni. Adunque il pregio dei logici risiede per questa parte nel riconoscere dove e quando appariscono le sugge-

stioni sincere della natura e nel comporre insieme i precetti ch'ella medesima scrive ne'nostri animi, benchè sparsamente e in guisa interrotta quale Sibilla sopra le foglie.

Ma nè raccozzar bene si potranno le regole già messe in costume fra i dotti, nè definire con verità e precisione le pratiche loro ordinarie e speciali, nè infine riconoscere nelle opere umane quello che s'appartiene alla pura spontaneità e quello che agli usi fattizii, tuttavolta che non si andrà provveduti d'una lunga e ragguagliata notizia dei fenomeni intellettuali, e che fallirà il fermo proposito di separare essa notizia dalle conclusioni dogmatiche, le quali s'affrettano anzi stagione di convertire in iscienza l'empirismo sperimentale. I pochi pareri che siamo venuti mano mano esponendo sul metodo sembrano a noi avere di già sgroppato più nodi e recata luce a qualche materia assai controversa, e ciò per solo effetto del principio addotto da noi, vale a dire, che il metodo naturale dovendo essere una pratica illuminata e non punto una teoria, non ha mestieri della scienza dell'intelletto, ma bene ha mestieri della sua storia fedelmente e minutamente compilata.

CAPITOLO XV

Del metodo peculiare agli studii speculativi.

I

Nell'ingresso del nostro libro, toccando un poco la storia della restaurazione scientifica, crediamo di aver provato che *Bacone* presunse troppo delle sue forze e del pregio dell'opera sua; quando si annunziò portatore di nuova luce agli uomini, e che avrebbe tolte le scienze sperimentali dal cieco labirinto, pel quale miseramente avvolgevansi. Imperocchè, nell'ora ch'egli parlava, fiorivano già le grandi dottrine di *Galileo*, per non far parola di molti altri, e segnatamente del *Vinci*, che fondato avea la induzione sperimentale un secolo innanzi. Oltrechè la fiducia da *Bacone* presa di rinnovellare il mondo scientifico, perchè, giusta la sua frase, poneva nell'altrui mani un nuovo regolo ed un nuovo compasso, non era punto legittima. E per vero la maggiore difficoltà consisteva non nel mostrare altrui cotesto compasso e regolo, ma nell'insegnare a farne uso retto ed accomodato alle specialità infinite dei casi. Ben s'avvide *Bacone* stesso del gran divario che passa tra contemplare discosto un qualche istrumento, e maneggiarlo come conviensi; attesochè egli stesso malissimo

l'adoperasse nelle naturali investigazioni. Noi crediamo pertanto che presumere oltre il debito dell'efficienza e virtù delle regole generali è stato le più volte cagione di gravi errori, ed ei sembra che la natura se ne sia riso. E di vero ella usa costruire i concreti di minimi particolari, e circondarli d'una folla innumerevole di accidenti; là dove le regole che si compongono per astrazione, trapassano di necessità e gl'infinitesimi delle cose, e il concorso sempre mutabile dei casi fortuiti. Laonde segue che, scendendo al positivo e al concreto, l'uomo sapiente di sole regole diviene più che spesso inettissimo. Quindi è da porsi, che le regole tanto più vagliono quanto meno si scostano dall'applicazione diretta, e che a ogni modo elle non possono mai sostituire sè stesse alla pratica naturale; imperocchè questa insegna di mille cose, mentre le regole ne insegnano una. Adunque per fuggire la scuola italiana cotal difetto di errare per astrattezze soverchiamente remote dalle utili applicazioni, dee fondare la massima che i precetti metodici universali riescono invalidi, se non s'abbia mente di accomodarli a ciascuna materia per mezzo di metodi peculiari, e se a questi non viene aggiunta la virtù gagliarda dell'uso.

II

E qui ricordiamo che l'impotenza dei nudi precetti e la maravigliosa forza dell'abito non furono altrove considerate sì bene quanto nelle scuole di *Galileo:* e già notammo doversi a questa speciale avvedutezza del senno di lui il prospero successo dell'italiana restaurazione. È poi nostro saldo convincimento, che dottrina vera e compiuta del metodo universale non possa nascere, se non dopo la formazione e il confronto dei metodi particolari; stante che quelle cose, le quali ora si sanno in modo troppo indeterminato e troppo disgiunto, circa l'andamento generale del nostro ingegno, saranno inferite assai bene e con gran lucidezza dall'analisi e dal ragguaglio di tutte le forme speciali di studii. È dunque molto desiderabile che ogni scienza produca il metodo che le si compete, tratto fuori dalle condizioni singolari del soggetto proprio. E un altro profitto sorgerà altresì dal conferire poi insieme cotesti metodi; perciocchè l'uno rifletterà luce sull'altro mostrando in qual pregio fra loro si cedano, in quale si soverchino, a ragione della differenza dei mezzi o della materia, ed anche di amendue insieme; e scuoprendosi ultimamente per quali maniere ed in che misura possa ciascuno avvantaggiarsi delle qualità peculiari di tutti gli altri.

III

E, per esempio, crediamo che gran profitto verrebbe agli studii speculativi, qualora investigassero con più diligenza i metodi matematici: imperocchè è nostro avviso, che nell'algebra e nella geometria le facoltà mentali abbiano esercitato ogni loro virtù, e incontrato ogni forma possibile d'analisi e di ragionamento. Le quali forme, per una speciale natura di quelle discipline, rimangono nettamente delineate, e all'intelligenza visibilissime. Certo non sono imitabili dalle altre scienze quei metodi matematici, i quali tengono alla natura intrinseca e propria dello studio delle quantità, che è di versare sopra idee d'una medesima specie, e composte di elementi fra loro identici. E Condillac prese inganno quando usurpò per le altre scienze la facoltà di porre il noto in equazione perfettissima con l'ignoto, e sperò imitare assai strettamente i metodi della *trasformazione* e della *sostituzione*. Ma bene possiamo approfittare di quelle regole e pratiche tenute dai matematici intorno il *determinare* e *semplificare* i problemi, e di quelle che cercano fra idee lontanissime alcuna idea intermedia di connessione, e dell'uso ottimo di rendere universale un metodo stato scoperto in un caso particolare, e sì di altri usi in buon numero. La perfezione del linguaggio matema-

tico consiste in ciò, che esso viene generato con quella propria e medesima legge d'analogia, la quale presiede alla generazione delle idee: il che fa attribuire un segno distinto a ciascuna idea distinta, e porge arbitrio ai geometri di speculare e operare sui segni nel modo che sulle idee. Ora compete ai filosofi razionali di procacciare la soluzione di cotesto problema, cioè a dire, fino a qual termine potrebbesi nelle speculative attribuire un segno distinto a ciascuna idea ed a ciascun gruppo d'idee, e conservare nella sua creazione quella medesima analogia che regge la creazione e l'accoppiamento di esse idee. Il ragionamento poi intorno le cose metafisiche, quello intendiamo più astratto e più universale, è attissimo ad accostarsi alla piena severità del linguaggio matematico; perchè le somme astrattezze, quali enti puri di ragione e come riferentisi a proprietà sostanziali ed eterne, sono di natura immutabile e semplice: nè la generazione loro, operata soltanto dalla riflessione filosofica, trova ostacolo a seguitare una esattissima legge di analogia. Onde non avvisiamo che sia impossibile di applicar loro il costume dei geometri e degli algebristi, di speculare cioè intorno ai segni, come intorno alle idee. E questo pensiamo fosse il concetto *dell'arte magna* del *Lulli*, e poi di *Giordano Bruno;* il quale concetto se riesce falso e dannevole in una *Protologia* edificata *a*

priori, o sopra erronee fondamenta, in un'altra vera e savia edificata dall'esperienza frutterebbe per avventura una scienza di relazioni nuova, estesa e insperata.

IV

Ma venendo esplicitamente ad applicare le cinque arti metodiche ai soggetti speculativi, diciamo essere qui luogo al problema, col quale facemmo principio al libro, e fu espresso con questi termini: — Rilevare dall' esame profondo del subbietto e del fine della filosofia le modificazioni speciali e gli usi proprii, a cui è bisogno sottomettere la dottrina comune del metodo naturale. — Ora, tenuto conto dell'idea ordinaria ed incontestata che abbiamo oggidì della filosofia razionale e del fine suo, discernesi assai nettamente quali condizioni peculiari aderiscano alla sua natura (di che toccammo eziandio in sul principio del libro); e sono queste che seguono:

1° Gli assiomi sperimentali comuni non fanno per la prima filosofia, la quale fonda la scienza prima del vero e dell'essere, e per ciò indaga le prove di quei medesimi assiomi: ne segue che in suo soccorso vengono solo gli assiomi universalissimi, quelli cioè fondati sopra l'identità.

2° Nella psicologia, porta degli studii speculativi, l'istrumento e la materia sono un medesimo: onde ogni studio fatto sulla natura delle

nostre cogitazioni, accade in virtù del riflettere di quelle sopra sè stesse, ed è bisogno sorprendere con la potenza nostra conoscitiva gli atti instantanei della intuizione immediata.

3° L'osservazione del soggetto della psicologia ha di più le condizioni speciali che seguono: la prima è, che non si può disgregare e notomizzare il pensiero sciogliendolo nelle sue particelle, come i naturalisti fanno dei corpi. La seconda, che non si può investigare per veduta immediata altro intendimento, eccetto che il nostro, mentre in qualunque altra sorta di discipline agevol cosa è osservare e paragonare grandissimo numero d'individui così certamente ed agiatamente, come si farebbe d'un singolo. In terzo luogo, l'esame dei fatti interiori veste un'indole estremamente laboriosa e difficile, a cagione che i bisogni nostri incessanti ed operativi guardano tutti al di fuori di noi, e inducono ad esercitare l'attenzione estrinseca in luogo dell'intrinseca. Eziandio è molto difficile; perchè niun subbietto in natura è sì mutabile quanto il pensiero, niuno sì moltiforme, niuno sì prodigiosamente rapido nelle sue operazioni; onde notarne i cangiamenti, e indurre da quelli alcuna legge costante è cosa d'infinita sollecitudine. In quarto luogo non incontra al psicologo quello che a molti naturalisti, di potere cioè raccogliere e ritenere sotto lo sguardo il processo causale, quel medesimo, vo-

gliam dire, onde è ingenerato, svolto e prodotto a maturità il soggetto della meditazione; e per fermo i psicologi non ricavano dal senso intimo, se non l'attualità pura e fugace di nostra mente, rimanendo tuttavia sepolti nell'obblivione gli svolgimenti primitivi delle sue facoltà, e le originarie combinazioni delle sue idee.

4° Qualunque dottrina empirica, ovvero congetturale è insufficiente alla filosofia, quanto al suo fine più alto, a cui non si può andare, se non per iscientifiche dimostrazioni.

5° Perciò pure, mentre le naturali dottrine possono star contente a una induzione probabilissima o ad alcune dimostrazioni parziali e inferiori, bisogna alla prima filosofia un'induzione necessaria e una dottrina universale.

6° Che se per questo il discorso dimostrativo le è molto idoneo e molto usuale, in nessun'altra scienza è poi tanto pericoloso. Perchè la dimostrazione, a camminare diritta e sicura, ha d'uopo d'un linguaggio pressochè algebrico, dove che nella metafisica ne trova uno volubilissimo e tenebroso. Secondamente, perchè le dimostrazioni metafisiche quanto sono più larghe altrettanto rischiano di tramandare l'errore a più grande copia di verità subalterne, talchè vediamo in cotesta scienza un primo abbaglio decidere della ruina di tutto un sistema. Infine le dimostrazioni matematiche possiedono i loro metodi di certa

verificazione, e i chimici possiedono il loro nella ricomposizione dei corpi, e i fisici nel cimentare le teorie con nuove esperienze; ma nella metafisica come potrebbero i sensi verificare ciò che trascende il loro dominio?

7° E niente di manco la filosofia non è scienza delle sole generalità, nè prende da altri la notizia dei singolari; ma il mondo della coscienza è percorso da lei esclusivamente, e appartiene a lei sola di dare l'elenco più minuto e più esatto possibile dei fenomeni dello spirito umano.

V

I precetti adunque delle arti summentovate debbono, per essere utili, proporzionarsi a queste disposizioni singolari della filosofia razionale: e onde si venga a qualche specificazione, diremo per l'arte preparatoria, tre doti o qualità domandarsi principalmente all'ingegno speculativo. E primo, che egli cominci a filosofare ignudo affatto di mentali preoccupazioni intorno il soggetto, e così mondo e purgato di falsi studii, come il pio neofita mondo e purgato si presentava a ricevere l'iniziazione. Secondamente, che altro del vecchio non rimanga con esso lui, salvo la notizia dei meri fatti, e un abito inveterato di ragionare secondo il buon senso. Terzo, che questo abito del buon senso sia più volte stato adoperato a riflettere sui motivi interiori delle ope-

re umane, ed abbia così attitudine ad aggirarsi e meditare pel mondo della coscienza. Riguardo poi alla forma più appropriata delle facoltà intellettuali, diciamo che non si può essere filosofo razionale compiuto, quante fiate non si posseda in pari misura e in mirabile proporzione la forza analitica e la sintetica, la virtù che coglie i particolari, e la virtù che generalizza; quella che ben distingue il concreto, e quella che ben combina l'astratto. Imperocchè questi due estremi s'incontrano nella filosofia; fatti minuti, tenui, fuggevolissimi, e astrattezze e generalità senza fine. Ma per rispetto alla porzione dell'arte preparatoria, la quale insegna la fuga e l'emendazione degli errori, mestieri è al metodo filosofico sapere far caso di quelli che più tengono alla natura degli studii speculativi: e tali sono, per nostro avviso:

Le analisi riuscite imperfette a cagione della abitudine, la quale nasconde i fatti minuti e continui della coscienza;

Il confondere insieme, ovvero scambiare l'una per l'altra l'intuizione diretta con la riflessa, la spontaneità con la coscienza;

Effettuare le astrazioni, e usurpare per obbiettivo ciò che fuor del subbietto non ha esistenza;

Equivocare nelle parole, e definire gl'ignoti significati per altri mal noti;

Comporre paralogismi, e spiegare il medesimo col medesimo;

Precipitare le conclusioni teoretiche e lasciarsi lusingare ed avvolgere dallo spirito di sistema.

VI

Di tal maniera con la norma da un lato delle proprietà singolari della filosofia, e dall'altro con l'occhio rivolto sempre ai dogmi del metodo naturale, sembra a noi che si possa procedere per tutte le rimanenti arti metodiche, e farne ottima applicazione agli studii razionali: ma ciò, di cui importa tenere memoria continua, si è il già detto da noi nell'entrare in questa materia, vale a dire, che dove un metodo sia ancor molto povero di esperienza, e cada sopra un soggetto sfornito di principii comunemente e stabilmente riconosciuti, bisogna che venga aiutato dal consenso di più intelletti, e adoperato da loro con quanta uniformità è possibile mai. E dicemmo questo essere stato compreso dal vecchio *Telesio* fondatore dell'accademia Cosentina, questo dal *Galilei*, che volse e indirizzò alla norma sua le due stupende accademie dei *Lincei* e del *Cimento.* Quindi si ripete da noi caldamente il voto emesso più sopra, che cioè, una scuola italiana si levi, la quale operi di concerto, e diriga le parti diverse e moltipli-

ci della filosofia, come fili di larga tela. E il primo bene sarà il ripartimento delle varie materie fra ingegni di varia indole, seguitando così la prudenza e la discrezione dei fisici e degli altri naturalisti, niuno dei quali osa abbracciare da sè solo la contemplazione universa della natura. E così avverrà che colui, il quale non vede molto più avanti dell' osservazione minuta ed empirica dei fenomeni, costretto non sia, se vuol nome pure di filosofo speculativo, a costruire alla peggio una teorica universale. Per contrario coloro, i quali si sentono poco adatti alle ricerche pazienti e squisite dei minimi singolari, sapranno bene da chi richiederle, e cesseranno per avventura di credere, per noia di troppe minute analisi, che l' esperienza non ascende nella regione delle idee. La distribuzione poi naturale delle materie a noi sembra che debba essere questa:

Prima è lo studio pratico della logica e della metodologia, o vogliam dire lo studio e la preparazione dello strumento.

Seconda opera da compirsi, è l' inquisizione e radunamento dei fatti, da cui scaturisce la storia sincera dell' intelletto e della sua espressione, o vogliam dire la psicologia empirica e la grammatica universale. Se i filosofi si fossero per tempo avvisati di cogliere e ordinare insieme i fatti che si sono scoperti di mano in mano, pure per mezzo il trambusto delle lor questioni infi-

nite ed indeterminabili, la scienza loro se ne sarebbe giovata in modo considerabile per approssimarsi a uno stato solido e definito, senza dire che ella ne avrebbe ritratte utilissime applicazioni a diverse sorte di discipline. Ma per contrario parendo ai filosofi, che i fatti disgregati e incompleti dell' esperienza interiore non tornassero, nè pure in parte, sufficienti al fine altissimo della prima filosofia, si posero a trascurarli, o li lasciarono dispersi e meschiati col falso, col congetturale o con l' ipotetico. Egli è bisogno pertanto che la scuola nuova italiana imiti i buoni ipocratisti, i quali, del pari che gli speculativi, si trovano alle prese con una dottrina incapace fino qui di teoriche salde ed universali. E niente di manco, poste da banda le controversie, usano essi raccogliere a mano a mano i fatti nuovi scoperti, riunirli agli antichi, e giovarsene praticamente per combattere le infermità.

VII

Occorrono alla compilazione precisa e feconda dei fatti della coscienza due opere concomitanti. L' una è un lessico puramente provvisionale, dove i vocaboli filosofici, non secondo la natura intrinseca delle cose, ma secondo l' uso più generale dei ben parlanti vengono determinati, aspettando dalla scienza futura le emen-

dazioni e i perfezionamenti. La seconda opera di molto maggior peso ed utile è una storia compendiosa della filosofia: imperocchè in essa per mezzo le tenebre e la deviazione dei sistemi e il duellare delle Sette sono consegnate l'esperienze di molti secoli, e l'apprensione spontanea d'innumerevoli fatti cogitativi.

Quest'opera contiene poi, giusta il nostro avviso, il mezzo più efficace e più pronto per ordinare e condurre a bene tutta la scuola nuova italiana che qui si va divisando. Imperocchè una storia è tanto più utile, quanto narra per maggior lunghezza di secoli copia maggiore e più varia di vicende comuni e individuali; conciossiachè allora nel novero immenso dei casi, e ne'rincontri loro infiniti, i principii costanti ed universali sornuotano visibilmente. E per fermo, la storia della filosofia è sì fatta; laonde a qualunque mai incidenza di pareri e mutazione di casi gli esempii e le ammonizioni si affacciano da più parti.

Ma qui pure la qualità richiesta per avvantaggiarsi di quegli esempii è d'entrare allo studio delle vicende filosofiche, senza anticipazione alcuna di mente. Cotesta è condizione prima ed essenzialissima, sembiante al rametto d'oro che introduce alla conoscenza dei trapassati, e senza di cui si varca in vece la porta dei sogni. Perciò vediamo noi questa condizione raccomandata le

mille volte dal *Nizolio*, dall'*Aconzio* e dal *Campanella*. E comecchè ella paia a pensarsi la più semplice cosa del mondo, nè sia uomo, il quale non si persuada di possederla, nel fatto ella viene tanto maggiormente difficile, quanto meno si sa dubitare di se medesimi. Siamo dunque scusati al tutto, se facciam vibrare di frequente la medesima corda.

Per quello che noi ne pensiamo, ei succederà alla scuola italiana di ricercare imparzialmente la storia delle diverse filosofie, quando voglia considerare per bene questa massima degli eclettici, non essere cioè credibile, che sistemi celebratissimi, durati e meditati lunga stagione, e concetti da ingegni alti, probi e indipendenti, non racchiudano in sè alcuna parte del vero. All'incontro, doversi molto dubitare, che alcuno dei sistemi assoluti apparsi finora si apponga a tutta la verità, dacchè, se ciò fosse, non mancherebbe di trascinar seco l'universale e durevole convincimento. Noi aggiungiamo a cotesta massima un altro principio, il quale è per l'appunto l'espressione più generale dell'istoria di tutte le filosofie, vale a dire che il mutarsi, il contraddirsi, e l'oscillare perpetuo delle loro opinioni costituisce lo svolgimento lungo, fatale ed inevitabile della *idea filosofica*, e il quale può essere rappresentato assai convenevolmente da un conflitto di forze opposte e volubili, donde

sorge un moto perturbatissimo e pur necessario che dura e imbizzarrisce, fintantochè l'azione delle *costanti* non prevalga sull'azione delle *variabili*, e quindi non n'esca infine un moto regolare e uniforme. E, vaglia il vero, quando si cerchi pure con diligenza squisita i sistemi ed i pareri d'ogni secolo, d'ogni scuola, d'ogni nazione, non s'incontreranno più che tre motivi perpetui del variare delle dottrine e del contrapporsi l'una all'altra. Questi sono la diversità delle propensioni, la vastità e duplicità del soggetto, e la instabilità dei metodi. Pel primo motivo la filosofia ha dovuto essere or dogmatica e scettica, or materialista e spirituale, or naturale e teosofistica, or di ragione e di sentimento, vale a dire, che l'è convenuto variare conforme ha prevalso negli speculativi l'elemento razionale, ovvero l'istintivo, l'astrazione o il fatto, e secondochè le abitudini, gli accidenti e le inclinazioni hanno condotto il pensiero a studiare di preferenza i corpi o le idee. Pel secondo motivo la filosofia ha dovuto essere talora subbiettiva e tal altra obbiettiva, or psicologica ed ora ontologica, secondo che prendeva a subbietto l'universo o l'uomo, l'ente o la conoscenza. Al fine pel terzo motivo la filosofia ha dovuto essere induttiva o dimostrativa, dogmatica o critica, cioè a dire che talvolta è partita dai fenomeni, talvolta dalle nozioni, e tal altra dal giudizio dei mezzi di co-

gnizione. Ora ognuno di questi motivi ha, se ben si discerne, cagione diretta e necessaria in alcune delle condizioni singolarissime della filosofia da noi avvertite ed enumerate, alle quali fino che non sia fatta nel comporsi del nuovo metodo la parte che si conviene, continueranno a promovere più o meno legittimamente la discrepanza e il conflitto delle opinioni.

VIII

Raccolti in tal maniera i fatti, e ragguagliati bene fra loro, si viene a dar base alla *Critica* filosofica, e a costruire una cognizione certa, precisa e, quanto al bisogno, adequata della natura e validità delle potenze conoscitive.

Il che eseguito e compiuto il meglio che sia sperabile, è quasi a un tempo medesimo fatta e compiuta la prima filosofia. E, per fermo, tale è il vero per l'uomo, quale lo fanno i mezzi ch'egli possiede per acquistarlo: dei quali mezzi, venuta scoperta una volta con sicurezza l'indole e l'efficienza, rimane scoperta eziandio con altrettanta sicurezza la natura del vero, che si adatta e misura puntualmente a quell'indole e a quell'efficienza.

Verrà dunque la scuola italiana a fondare le teorie de' primi principii, o, come *Dante* li nominò, delle prime notizie. E se a questo nobile risultamento non ascenderà così tosto, o non così

bene da attribuirgli con esattezza nome e valore di scienza, le tornerà sempre assai vantaggioso raccogliere una qualche induzione della prima filosofia in modo temporario, e come a dire provvisionale, a cagione che la mente nostra ha bisogno di quietare in certa unità, e perchè le sintesi non perfette dichiarano in guisa sensibile quel che rimane da scuoprire, o da analizzare, e per quali nuovi sentieri è da mettere l'intelligenza.

L'opportunità di dar sesto con tali opere all'ottima filosofia e d'avvicendarle nell'ordine da noi proposto fu sentita medesimamente dai nostri antichi, quando posero mano a rimodellare la scienza. E, per fermo, il *Campanella* credè dover fare incominciamento dalla compilazione e verificazione dei materiali noti e dalle ricerche sul metodo: come poi insieme col suo maestro *Telesio* tracciò innanzi a tutto una naturale storia dell'intelletto, o vogliam dire una psicologia empirica; dopo la quale disegnò una critica dei mezzi conoscitivi, e per essa una prima filosofia. Nel tempo stesso il *Campanella*, il *Paganino*, il *Gaudenzi*, il *Bernardi*, il *Ficino*, il *Patrizio*, il *Giorgio da Trebisonda*, il *Telesio*, il *Mazzoni*, lo *Scioppio* ed altri in gran numero cercarono con perspicacia le storie dell'antica filosofia Greca, Italica ed Alessandrina. In fine il *Valla*, il *Nizolio*, lo *Scioppio*, lo *Scaligero*, il *Campanella* medesimo ed alcun altro curava-

no di riparare in più modi il linguaggio filosofico, e singolarmente di raccostarlo a quello naturale e schietto del popolo. Onde il *Bruno*, l'*Erizzo*, il *Mazzoni*, il *Tasso*, il *Cavalcanti*, il *Palmieri*, il *Gelli*, presero a scrivere volgarmente di grave ed alta filosofia, e rinnovarono il praticato da *Dante* due secoli innanzi. Niuno però vinse di semplicità, di grazia, di lucidezza e di precisione il gran *Galilei*, a cui piacque tanto usare una favella comune tra lui ed il popolo, che derivò dai poeti il suo stile, e volle sapere tutto a mente il Furioso.

IX

Daremo ancora un altro esempio del sapere applicare le cinque arti al metodo filosofico, e questo cadrà in ispecie sull'arte distributiva dalla quale, al nostro sentire, può trarsi un aiuto vivo e gagliardo per inventare filosofando, comecchè oggi non s'usi di adoperarlo. E qui pure gli ammaestramenti procederanno dalla sapienza degli avi nostri, e dalle pratiche dell'accademia di *Galileo*. Noi preghiamo dunque che si apra da tutti quel divino volume, il quale modestamente s'intitolò *Saggi di naturali esperienze*. E noi abbiam fede, che non si potrà da chicchessia leggere senza grande stupore la copia infinita di osservazioni e di sperimenti o fatti, o proposti; fatti e proposti diciamo con tal meto-

do, con tale sagacità, con sì larghe vedute, con sì profonde deduzioni, che al nostro avviso elle sono da reputarsi piuttosto uniche al mondo che rare. E per venire al nostro subbietto più strettamente, si leggano in quel libro e nelle sue addizioni le tavole sinottiche dell'*Oliva*, in cui si espone e distribuisce quello che sarebbe stato da osservare e da sperimentare intorno l'acqua, ed i suoi accidenti (1). Si apprenderà da coteste tavole quanto mai possa giovare alle nostre invenzioni di saper contemplare la scelta materia con guardo acuto insieme ed universale; e il distribuirne le parti in guisa, che le attinenze loro tanto intrinseche e tanto estrinseche, le prossime e le lontane, le proprie e le accidentali vengano fuori aperte, chiare, interissime. Oltrechè le osservazioni e gli sperimenti, trovando ciascuno il suo luogo, i termini de' suoi confronti, ed il fine suo peculiare e diretto, giungono rapidamente e in maniera compiuta alla scienza addomandata. E perchè si veda come potrebbesi di tale antica sapienza italiana fare ottima applicazione agli studii speculativi, poniamo qui annessa una prima traccia di tavola sinottica per instituire una serie di osservazioni intorno la facoltà dell'immaginare, l'una forse delle materie più oscure e più recondite della psicologia.

(1) Targioni opera citata.

TAVOLA SINOTTICA D' UN TRATTATO

DELL' IMMAGINAZIONE UMANA

(Primo Specchio)

ESSERE

NOME

Quanti sensi attribuisconsi al vocabolo immaginazione?
Qual è il più popolare e comune?
Si confronti con le appellazioni degli atti che sembrano più affini, p. e. col vocabolo fantasia.

OSSERVAZIONE

Se ne tragga fuori una sufficiente determinazione del soggetto e una definizione, come a dire, empirica e provvisionale della sua entità.

QUANTO

NELLE SPECIE

Quante specie d' immaginazioni si conoscono?
Oltre la poetica, la filosofica e la meccanica havvene altre sorte?
In che queste si rassomigliano, in che si differenziano?
Ciascuna di esse registra sotto di sè altre specie rispettive?
Havvi qualche immaginazione speciale d' una sola classe

NEL GENERE

Quante facoltà attive e passive compongono l' immaginazione?
Havvene più alcuna oltre la
Sensibilità,
Memoria,
Attenzione e astrazione,
Giudicio,
Volontà,
Senso estetico e senso morale,
Istinto?

PRIMA SINTESI

Risulta necessariamene da tutto ciò una notizia più intrinseca della natura dell'immaginazione.

QUALE

Che azione speciale adoperano nell' immaginazione le facoltà attive del pensiero?
Le passive in che condizione speciale vi si trovano?
Perchè ciò si rilevi più nettamente per via di confronto si cerchi innanzi:
Qual è l' esercizio proprio

Della sensibilità,		Nell'Osservazione e Induz.
Della memoria,		Riflessione,
Del giudicio,		Ragionamento,
Della volontà,		Analisi,
Del senso morale e estet.,		Sintesi,
Dell'istinto,		Fantasia.

Che azione speciale adoperano nell' immaginazione gli atti complessi della mente?

d'idee? d' una sola classe di giudizi?
Quale induzione di qualità comuni e costanti sorge dal confronto delle specie diverse?

N. B.

Tali distinzioui di specie e di genere vengono suggerite dagli usi e dalle applicazioni ordinarie del nome.

Quante operazioni complesse partecipano più o meno all' immaginazione?
Sono tutte comprese nella
Osservazione e Induzione,
Sintesi,
Riflessione,
Ragionamento,
Analisi,
Fantasia,
Istinto?
Havvene alcuna speciale e come a dire, *sui generis?*
Alcuna che non entri nelle altre operazioni complesse della mente?
Viceversa havvi in sì fatte operazioni facoltà alcuna che sia esclusa dall' immaginazione?
Le facoltà passive in che modo e in che proporzione apportano i materiali su cui s'esercita l' immaginazione?

PRIMA

VERIFICAZIONE

Con la norma di tali notizie ripetasi la storia diligentissima di quello che fa il penriero immaginando
Nell' arti liberali
Nelle meccaniche
Nelle scienze.

RELAZIONE

La differenza tra l' immaginazione e le altre opere dell' intelletto consiste solo in un modo rapido e esteso di associare le idee?
Tal modo è uno o multiplice?
È simile per tutte le sorti d' immaginazione, ovvero è dissimile?

N. B.

Tutta la dottrina moderna dell' associazione delle idee debb' essere riveduta, e secondo l' uopo corretta o ampliata, o cangiata.

(*Secondo Specchio*)

RELAZIONE DI CAUSA

DI CAUSA INTRINSECA

L'immaginazione è la fonte principale del Genio? è l'unica?

E la fonte / Delle invenzioni / Della profondità / Della vastità — del sapere — Nelle arti liberali, / Nelle meccaniche, / Nelle scienze?

Vi sono stati inventori senza immaginazione, o poca?
E profondi sapienti?

DI CAUSA ESTRINSECA

Qual è la potenza dell'immaginazione sull'altre facoltà della mente?
Quale sulla Sensibilità,
Memoria,
Attenzione e astrazione,
Giudicio,
Volontà,
Senso estetico,
Senso morale,
Istinti?

DI CAUSA MEDIATA

Quali sono le attinenze della immaginazione coi fenomeni fisiologici.

di — Temperamento / Sesso, / Età, / Razza, / Clima?

Quali disposizioni organiche l'aiutano ovvero le nuocono?
Quale stato morboso?

DI CAUSA ACCIDENTALE

Che circostanze esteriori più giovano o più recano danno all'immaginazione?
E singolarmente quali abitudini, qual educazione, quale stato o professione?
Che sorta di studii?
Che sorta di metodo?
E tutto ciò applicato
Alle arti liberali,
Alle meccaniche,
Alle scienze?

E vasti sapienti?

Se l'immaginazione è precipuo fonte del Genio, in che guisa lo forma?

Come si spiegano le anticipazioni della mente che vede l'ultime concludenze, e pare non veda il cammino per giungervi?

Quale sulle opere complesse?

E particolarmente

Quale sulla { Osservazione e Induzione, Riflessione, Ragionamento, Analisi, Sintesi, Fantasia?

Quale equilibrio dee mantenersi a pro dell'ingegno fra l'immaginazione e le altre facoltà?

Dal disequilibrio loro quali difetti s'originano, e quali errori speciali?

N. B.

Debbesi egli rivocare a circostanze fortuite la singolarità di alcuni fatti riguardo l'immaginazione?

Come quando alcuna volta si tarda a vedere le relazioni più prossime delle cose? e sieno d'esempio i Romani che mai non trassero nè dai sigilli loro, nè dalle iscrizioni figuline il concetto dei tipi.

DI TEMPO

DI TEMPO

STORIA NATURALE

Effetti più cospicui dell'immaginazione operati

Sulle { Scienze, Lettere, Arti, Religione, Politica.

Perchè in alcuni secoli ha sembrato dominare più ed in altri meno?

In tempi diversi ha ella vestito diversa indole?

Quali e quanti uomini di maravigliosa immaginazione?

SECONDA SINTESI

Essa è più completa assai della prima per frutto delle analisi ripetute, e per la luce che hanno versato sopra il soggetto le notizie di relazione.

SECONDA VERIFICAZIONE

Posto che la cognizione del soggetto sia pervenuta alla forma scientifica, il trattato dell'immaginazione potrà essere dedotto teoricamente, cioè con metodo sintetico rigoroso, e spiegherà in modo semplice tutto il novero de' suoi fatti, come casi speciali d'un solo principio: altrimenti la deduzione teorica farà rilevare le lagune interposte, e determinerà meglio gli studii nuovi che si domandano.

STORIA PRETERNATURALE

Quanti fenomeni straordinarii,
Quanti mostruosi?

CAPITOLO XVI

Segue la stessa materia.

I

E quale sia il metodo voluto dalla natura, quali e quante le fonti de'suoi precetti, quale l'applicazione sua alle materie filosofiche s'è veduto ne'superiori capitoli. Così della forma tripartita ch'egli riveste e che fu nominata da noi *generale*, *particolare* e *progressiva*, rimane ora a considerare soltanto la terza parte, cioè a dire della forma *progressiva*, continuando l'applicazione diretta alle materie filosofiche. Dicemmo essere *progressivo* quel metodo, il quale si contempera di più in più coi trovati della dottrina, che va moderando; imperocchè egli li tramuta in principii regolatori di altro numero indefinito di osservazioni e di raziocinii, come, ad esempio, l'avere i naturalisti scoperto che in una serie di osservazioni simiglianti nella specie e diverse per tempo e luogo, il termine medio aritmetico sia il più vicino di tutti al vero, è stato per quelli una nuova notizia sulla condizione dei fatti e un nuovo principio metodico per avviare e correggere le osservazioni ulteriori.

Noi pensiamo che altresì alla filosofia competa un metodo progressivo, mercè della possessione

lenta, a cui giunge, d'alcuni veri non repugnabili, i quali per un'indole loro propria sono atti a convertirsi in leggi metodiche, e si fanno scorte inerranti di nuovi studii.

Noi dunque intraprendemmo di meditare sopra il soggetto e sopra il fine della filosofia, raccogliendo quel poco di certo e d'incontestato che si conosce fino qui intorno la natura di esso subbietto e di esso fine. Dalla quale meditazione abbiam ricavato parecchi precetti misti, cioè tenenti doppia situazione nel progresso della scienza e nel progresso del di lei metodo. E questi abbiamo epilogati in soli diciannove Aforismi, i quali verranno qui esposti nell'ordine analitico della loro invenzione.

1° AFORISMO

La filosofia è una ricerca adeguata della natura e delle operazioni dell'intelletto, a fine di compiere la storia naturale dell'essere umano e di prestare a tutto lo scibile la prova, gli elementi e il metodo.

Diciamo *ricerca adequata*, e ciò s'intende nei confini della nostra possibilità. Diciamo soltanto *ricerca della natura e delle operazioni dell'intelletto:* imperocchè noi pensiamo tutte le altre dottrine speculative essere mere derivazioni della scienza dell'intelletto. Così coloro i

quali vogliono far capo all'ontologia, come a scienza universalissima, indipendente e assoluta, assentono pur nondimeno ch'ella parla e ragiona di tutti gli esseri, in quanto li può conoscere; e questo a cagione che le esistenze non conosciute contano per noi come nulla. È dunque l'ontologia un complesso di conoscenze, cioè a dire, di fatti intellettuali; e a chi voglia sapere la forma, la validità e l'origine di essi fatti conviene cercare innanzi la natura e le operazioni dell'intelletto. Diciamo che la filosofia ha due fini, e che il primo è di *compiere la storia naturale dell'essere umano.* E per vero constando l'uomo di spirito e d'organi corporei, di senso e di ragione consegue per via necessaria che come i fisiologi, gli anatomici e i terapeutici studiano l'organizzazione corporea e i fatti della vita semplice vegetale, studino altri la parte sensitiva e la razionale. Per tal guisa la filosofia è annoverata fra le dottrine che risguardano la cognizione dell'essere umano: e tal cognizione domandiamo noi *naturale*, cioè acquistata per atto dell'esperienza ordinaria. Da ultimo diciamo che il secondo fine della filosofia è di *prestare a tutto lo scibile la prova, gli elementi e il metodo.* Chiamiamo *prova* la dottrina generale del vero, perchè da essa acquistano reale forza dimostrativa eziandio le matematiche, le quali se paiono toccare il sommo dell'evidenza, tuttavia non saprebbero

darne ragione scientifica senza entrare nella speculativa. Diciamo che la filosofia porge gli *elementi* a tutto lo scibile: e per fermo le radici primissime di qualunque disciplina e di qualunque arte si ascondono in certe nozioni intellettuali, di cui fa bisogno indagare la natura e l'origine; e questo è l'elemento cogitativo, o vogliam dire subbiettivo: l'elemento obbiettivo poi è insegnato dalla filosofia a tutte le scienze con ciò, ch'ella dimostra i legami di qualunque realità con la scienza astratta e suprema dell'essere e della natura mondiale, con l'ontologia e cosmologia. Perchè poi dalla dottrina del vero dipende l'altra del metodo, diciamo che questa può venire somministrata dalla sola filosofia; e intendiamo parlare del metodo teoretico, attesochè il naturale ed empirico non sa esplicare razionalmente le sue abitudini e le cagioni, che il muovono, ma con la scienza del vero, che è il fine d'ogni studio, e con la notizia teorica delle mentali facoltà, che sono il mezzo al conseguimento del vero, si apre pure la teorica dell'applicazione certa del mezzo al fine, o vogliam dire del metodo.

A taluno può parere disordinato che la filosofia proponga a se stessa due fini, contro il costume d'ogni scienza, che, volgendosi intorno ad un solo oggetto, consegue eziandio un sol fine, il quale è di conoscere tutto il vero contenuto da esso oggetto. Rispondesi pertanto, che uno, se

vuolsi, è l'oggetto proprio e immediato della filosofia, e una la verità a cui tende, e questa è il conoscimento dell'umano intelletto. Ma perchè ogni scienza trova in quella verità le sue origini e le sue fondamenta, colui il quale imprende a studiar l'umano intelletto, imprende altresì a studiare la razionale natura di tutto lo scibile. Laonde rimane che si debba credere ed asserire, avere la filosofia due intenti, l'uno immediato l'altro mediato. Stante però che a qualunque cosa possano convenire due sorte d'ordinamento, lo scientifico e l'inventivo, o vogliamo anche chiamarli il sintetico e l'analitico, la filosofia prenderà aspetto diverso, secondo che verrà comparata all'uno dei due ordini. Nell'analitico ed inventivo, che è quello seguitato da noi, ella si disporrà al modo che qui innanzi notammo. Diversamente succederà nel sintetico: imperocchè in quest'ordine la dottrina più universale dee antecedere tutte le altre; e posto che i due grandi termini dell'universo eternalmente sieno le idee e le cose, il subbietto e l'obbietto, la dottrina più universale diviene la scienza più astratta del vero e dell'ente, la quale torna un medesimo con la superiore filosofia che presta allo scibile umano la prova, gli elementi e il metodo. Nell'ordine inventivo la psicologia è materia, base e principio d'ogni speculazione: il fine trovasi ripartito in particolare ed in ge-

nerale, immediato e mediato: il primo guarda all'antropologia come a scienza speciale, l'altro alla sapienza universa. Invece nell'ordine sintetico il secondo intento diviene oggetto, la psicologia è mezzo, l'antropologia è semplice applicazione.

2° AFORISMO

La storia naturale dell'intelletto dee precedere tutte quante le speculazioni della filosofia.

Fra i due ufficii che abbiamo assegnati alla filosofia questa differenza interviene, cioè che il primo, il quale risguarda il complemento della storia naturale dell'uomo antecede di necessità all'altro in ordine d'invenzione; conciossiachè o si voglia scoprire l'ultimo fondamento d'ogni verità, o quello d'ogni bontà e d'ogni bellezza, forza è cominciare dal conoscere la natura e le operazioni dell'intelletto, il quale è veicolo del vero, del buono, e del bello. E, per fermo, qualunque sia la origine e la condizione dei pensieri nostri, emanino essi dall'esperienza o si rivelino *a priori*, purchè giacciano dentro la mente in un certo modo determinato, egli è bisogno cercarveli, e saperne bene la qualità, il numero, le dipendenze e le relazioni, il che è quanto dire, cercare la storia dell'intelletto. Ben si può da alcuni principii generali dedurre logicamente un'intiera dottrina,

ma la primitiva non mai. Imperocchè come si fuggirebbe la instanza di tutti coloro, che domandassero la dimostrazione di quei principii? e se tale dimostrazione vien riputata impossibile o perchè quei principii sono entro noi ingeniti, o perchè si risolvono nella intuizione immediata di fatti semplici, tanto è che ci bisogna provare con la storia fenomenica dello intelletto, che niuna idea e niun principio rimane superiore a quelli, e che niun senso, niun giudicio, niuna esperienza è bastevole a generarli. Quei filosofi, i quali, come Spinozza, hanno presunto di ricavare la scienza dell'intelletto dalla scienza universale dell'essere, e muovono la loro dottrina da qualche principio logico astratto non bisognevole di prova, cadono in tre dannosi abbagli. Il primo è di confondere la certezza immediata ed abituale del senso comune con la certezza riflessiva e scientifica, in cerca di cui vanno appunto i filosofi. L'altro è di non avvedersi che le supreme dignità risolvendosi tutte in proposizioni identiche astratte, sono altresì di natura ipotetica e vengono a dire sol questo: Se una cosa è, ella è. Il terzo abbaglio consiste nel credere che i trascendenti, come soglion chiamarli, ed i sommi universali possano riuscire fecondi d'alcun vero particolare, non osservando ch'ei sono pur tanto semplici, che appunto per ciò tengono la cima dell'astrazione, e nulla

producono, finchè stanno isolati dai fatti particolari. In Germania Schelling e la sua scuola prendon le mosse dalla prima realità, cioè non da un ordine d'invenzione, ma dall'ordine delle cose (cap. XIII, § II), e affermano, colà solo trovarsi il cominciamento legittimo del vero scibile; conciossiachè la prima realità, o vogliam dire l'assoluto, è per se stesso manifesto: ciò quando si voglia concedere a Schelling ed ai suoi seguaci, suppone dentro di noi una facoltà capace per sua natura di percepire l'assoluto immediatamente; ma egli è bisogno per questo provare la sussistenza di quella mirabile facoltà e la certezza dell'atto suo, il che vuol dire far capo alla storia naturale dell'intelletto.

3° AFORISMO

L'argomento che l'effetto seguita la natura della cagione non prova la necessità delle idee trascendenti innate.

Molti per dimostrare che certe nozioni astratte e talune verità prime e fondamentali della ragione non possono originarsi dall'esperienza fanno uso di questo ragionamento. L'esperienza, che di per se è contingente, limitata e mutabile non può generare cosa necessaria, illimitata e immutabile, come sono le verità primigenie della ragione e alquante nozioni generalissime. Ora, a

quello che noi sentiamo, sì fatto raziocinio dimostra non più che il bisogno di una differente cagione operante insieme con l'esperienza, e tal cagione sussiste; imperocchè niun filosofo ha avuto animo di negare la intervenzione delle mentali facoltà nella concezione di qualsivoglia idea o principio; laonde fa mestieri provare che le facoltà intellettive, osservate e distinte da ciascuna filosofia, come a dire, la memoria, l'astrazione, il giudicio ed altre, non valgono con l'opera loro a svestire i fatti sperimentali della contingenza, della mutabilità e della limitazione. Che quando si voglia instare ed aggiungere che qualunque facoltà e operazione dell'animo appartenendo a un essere limitato di sua natura e condizionale, non può produrre cosa, in cui splende il carattere dell'immutabilità, della necessità e dell'universalità, noi replichiamo all'istanza, torcendola tutta contro gli autori suoi: conciossiachè pure le forme ingenite della mente e i suoi giudicii *a priori*, e tutta la macchina della *ragion pura* è accidente ed operazione d'un essere limitato, mutabile e condizionale: quindi o conviene asserire che non siamo noi quelli, i quali pensiamo la ragion pura, ovvero che la sua immutabilità, e necessità è apparente e non reale.

4° AFORISMO

Innanzi di ascendere ad altre parti speculative della filosofia, lo studio della naturale storia dell' intelletto debbe essere completo.

Questo quarto aforismo annunzia la utilità che vuolsi ritrarre dal giusto concetto del terzo. Conciossiachè qualora un semplice raziocinio provasse invincibilmente che dalla sensata esperienza e dall' uso delle facoltà soprannominate non possono prodursi in nessuna guisa nozioni e giudicii universali e apodittici, tre cose conseguirebbono forzatamente. L' incuria della sperimentale filosofia del pensiero; la preoccupazione dell' animo in cercarne la storia, e la ommissione d' una gran parte di questa, come estrinseca alla formazione della scienza del vero o d' altrettali sublimi speculazioni. Ma da che il raziocinio non sembra bastevole a far sentire con evidenza la necessità delle forme Kantiane o dei giudicii istintivi o d' altri concetti Platonici, importerà ai filosofi per risolvere le quistioni intorno la prima scienza, moltiplicare lo studio circa la storia naturale e ben ragguagliata dell' intelletto. Può eziandio questo aforismo discendere dai due precedenti per un' altra cagione; imperocchè ben guardando alla natura dei fenomeni intellettuali, si trova ch' ei sono tanto meschiati ed

addentellati l' uno con altro, che volere conoscerne alcuni adequatamente ed alcuni preterire non torna giammai fattibile. Laonde, concesso pure che da poche nozioni e pochi principii *a priori* sgorghino tutte quante le idee e piglin motivo tutte quante le operazioni dell' animo, nondimeno il sol definire per bene quei principii e quelle nozioni, il solo indagarne le origini, scoprirne la natura, gli effetti, le relazioni importa un esame diligente e profondo di tutta l' intelligenza. Nel progresso verrà dichiarato entro a quali termini si possa e debba giudicare siccome a sufficienza completo lo studio naturale dei fatti cogitativi.

5° AFORISMO

La storia del pensiero dee venire cercata con la scorta e il lume di tutte le massime dell'arte metodica naturale.

In questo aforismo si raccoglie l' utilità dei principii e decreti espressi da noi intorno l'arte generale del metodo, e intorno quella particolare che intende alle materie speculative.

6° AFORISMO

La storia dell' intelligenza ha per legge dell' essere suo una porzione positiva ed un' altra congetturale.

Tutte l' arti e le discipline hanno al lor progresso un comune termine, il quale risiede nei fatti che oltrepassano la percezione, e in quella primitiva efficienza, che chiude in sè la ragione dei cangiamenti. Ma, oltre ciò, alcune scienze riconoscono a se medesime certi confini più circoscritti per avere nel lor soggetto alcuna materia, la quale non sa dar luogo a positiva cognizione: e tali son quelle che trattano cose la cui formazione prima ed originaria si nasconde nei tempi, e quindi non può essere rivelata da alcuna esperienza attuale. Entrano in questo numero la geologia e cosmologia, e le dottrine che versano circa le sostanze organiche; v'entra la storia dei popoli, la filologia e molte altre. La psicologia poi v' entra anch' ella, quantunque la generazione prima dell' intelletto non sembri salire più là del cominciamento di nostra vita. Ma stante che la nostra reminiscenza non può rendere testimonio veruno delle prime cogitazioni, e che fra quelle e gli attuali fenomeni non sembra correre alcuna identità necessaria, segue che la ricerca intorno le origini dell' in-

telligenza sia di natura congetturale e non positiva.

7° AFORISMO

La sola compiuta analisi delle condizioni attuali di nostra mente dee provare, o per contrario smentire la possibilità di dedurre da essa analisi una teorica del pensiero e una prima filosofia, senza aver ricorso alle ipotesi intorno i fenomeni cogitativi del neonato.

Alcune scienze, come, ad esempio, l'astronomia, progrediscono ordinando i fatti loro peculiari in modo teorico e razionale, quantunque la prima generazione di essi fatti rimanga o sepolta nel tempo, o inesplicabile a qualunque pensiero umano.

Errano pertanto i filosofi, i quali s'avvisano per un loro giudizio assoluto ed anticipato, non poter rilevare la forma certa ed essenziale dell'intelletto, quando la generazione prima delle sue facoltà e delle sue idee rimanga congetturale.

E per fermo due cose possono dimandarsi in psicologia, la realità del pensiero, e la ragion del pensiero. Quanto alla prima, niente ci vien provando che la notizia delle origini intellettuali debba intervenire nella dimostrazione della presente realità del pensiero stesso. Riguardo all'altro quesito sulla ragione e il perchè degli at-

ti cogitativi, è d'uopo riflettere che noi pensiamo possedere il perchè di una cosa allora quando in certa serie di effetti connessi riconosciamo con certezza altrettante modificazioni di un fatto primo non già sempre in ordine naturale di tempo, ma eziandio in ordine logico. E sotto questo ultimo nulla ci vieta di cercare e scoprire il fatto eminente e primo della intelligenza, guardata nelle condizioni pure attuali.

8° AFORISMO

La porzione positiva della storia dell'intelletto dee procacciare di alzarsi al pregio eminente e proprio d' ogni dottrina sperimentale, cioè a un ordine di fatti il più completo possibile, il più razionale e il più fecondo di applicazioni.

Diciamo *un ordine completo di fatti*, avendo l' occhio ad ambedue le intenzioni della filosofia; imperocchè gli aforismi superiori hanno dimostrato non potersi concludere ad alcuna prima filosofia nè ad altra speculazione derivata, se non partendo dalla notizia piena ed esatta della storia di nostra mente. Ora si aggiunge da noi che quando pure fosse lecito preterire alcuna porzione di questa storia, siccome poco attinente alla prima scienza, nondimeno ciò sarebbe disconvenevole all'altro fine, il quale intende al-

la scienza naturale e adequata dell'essere umano. Diciamo *un ordine razionale di fatti*, per contrapposizione all' ordine empirico, conciossiachè ogni storia incominciando dall' esperienza, tende di sua natura a vestire l'abito scientifico, cioè a mettere in chiaro le cagioni dei fenomeni e i procedimenti causali.

Diciamo in fine *ordine di fatti fecondo di applicazioni*, e ciò singolarmente per ricordare ai filosofi, che non fa mestieri di attendere nella psicologia uno stato perfetto di scienza, per trarre dalle notizie sperimentali raccolte parecchie utili applicazioni alla logica pratica, alla pedagogia, all'arte di scrivere, e a molte più discipline.

9° AFORISMO

La storia dell'intelletto nella sua porzione congetturale dee sforzarsi per ciascuna materia di convertire in tesi l'enunciato di questo problema: — Trovare un legame sì fatto tra il presente stato dell'intelletto e il suo primitivo ignoto, che discoperto l'un termine della relazione, l'altro discuopra sè medesimo necessariamente. —

Là dove non giunge l'osservazione giungono i principii logici, i quali per la natura loro universalissima abbracciano il noto e l'ignoto in-

sieme. Con questi, e non altrimenti, potrà il filosofo introdurre alcun grado positivo di scienza nella storia congetturale del pensiero. Ma è da cansare il pericolo di credere dimostrato da essi principii ciò che minimamente non è compreso nella loro efficienza.

10° AFORISMO

Perchè grande è l'incertezza e poca è la scienza nelle materie speculative, conviene educarsi a una industria finissima, per la quale si sappia da sotto il fascio degli errori e dei dubbii trar fuori alcuna particula di vero e di certo, e dedurne appresso quante conseguenze maggiori si può.

Frequente sarà in questo libro l'uso di tale aforismo, perocchè noi non sappiamo bene per qual negligenza rifiutano i filosofi di tener conto delle poche certezze e delle minute verità che giacciono nelle materie più dubitose dei loro studii. Invece ei pare che dove non è lor conceduto di erigere in fino al sommo fastigio una teoria bella e nuova, ciò che rimane di certo e di vero in fondo dei loro soggetti sia come nulla. O forse reputano che niente di bene possa discendere da verità minute e sconnesse, e di ciò pure s'ingannano fortemente; avvegnachè piccioli veri e sle-

gati veri non sono in natura, ma solo dentro di noi e per fiacchezza di nostra mente.

11° AFORISMO

L'ecletticismo non è per sè una forma di filosofia, ma solo un principio metodico, il quale consiste nel fuggire a tutt'uomo le preoccupazioni sistematiche, nel diffidare d'ogni dottrina esclusiva, e nel riconoscere la verità ovunque risegga.

Gli eclettici attuali di Francia convertono, per quello che pare a noi, in una forma speciale di filosofia ciò che debbe essere semplicemente una certa guisa di meditare e di concludere. E per vero, ei definiscono l'ecletticismo, una filosofia composta delle frazioni di tutte l'altre, e perciò la migliore; attesochè ciascuna di quelle, dicono essi, vede bene una faccia del vero, ma s'inganna in ciò ch'ella stima vederle tutte. Però noi pensiamo che non si dee avere per buon principio questo, di credere che la ottima filosofia venga ad essere costituita del meglio di ciascuna setta; imperocchè può succedere che una setta sia nel vero e le altre nel falso, oppure che i pregi dell'una niente valgano a riempire i difetti dell'altra; quindi può eziandio succedere che la scelta del loro meglio non basti per creare una buona filosofia non che un'ottima; come certo

non fu buona la neoplatonica, ma bizzarra ed incoerente, per aver voluto fondere in un crogiuolo i dogmi di pressochè tutte le scuole greche.

12° AFORISMO

La storia naturale dell'intelligenza è investigazione che può procedere separata, e sussistere indipendente affatto dalle dottrine fisiologiche.

Sentenziano i fisiologisti che, conceduta eziandio l'unità indivisibile del principio pensante, tuttavolta fa gran bisogno a chi voglia istruirsi per bene delle condizioni dello spirito, conoscere l'organizzata materia, nella cui dipendenza dimorano quelle; perciò la filosofia non potere sceverarsi dalla dottrina fisiologica senza sfornirsi della notizia dei primi fatti.

A questo giova innanzi rispondere che, quanto alla dipendenza dello spirito dalla materia, non cade qui buon proposito di aprire le nostre opinioni, e vogliamo assentire in parte a quello che i fisiologisti ne pensano. Ma, quanto all'altra opinione, la quale viene ad esprimere che non si possa avere notizia compiuta e scientifica dell'effetto, qualora non sia preceduta o illustrata da quella della cagione, rispondiamo dicendo che l'adagio è per sè irrepugnabile quante volte si assesti bene al caso concreto: però noi neghiamo

assolutamente de' fenomeni dello spirito, che la cognizione loro scientifica aumenti e s'illustri neppure d'un qualche poco per mezzo dell'anteriore cognizione degli organi fisici. Esplicare un effetto per la cagione vuol dire soltanto che nell'effetto si è discoperto un caso particolare d'una legge comune, e certa combinazione speciale di sostanze e di attributi già noti. Così, posto che conosciamo la estensione, il moto, l'impenetrabilità, la coesione e l'altre qualità generali e costanti dei corpi, noi sapremo assai per minuto quello che dovrà accadere ad un singolo corpo in certe applicazioni speciali di spazio e di moto. Ora il simile non interviene per rispetto ai fenomeni dello spirito considerati nella lor dipendenza da quelli della materia; da che non si vede punto nei primi una riproduzione semplice dei secondi, con solo certa varietà di accidenti e di casi. Segue da ciò che coloro, i quali persistono a credere, la cognizione dei fenomeni organici potere introdurre alla scienza dei fenomeni intellettuali, non bene intendono quello che voglia dire spiegare gli effetti per le cagioni.

Nè già vogliamo col fin qui ragionato sopprimere nel filosofo lo studio e l'amore delle dottrine fisiologiche. Al contrario elle si tengono da noi per belle e per opportune, massime riguardo alle pratiche applicazioni della psicologia empirica. Bensì conveniva proporre un canone pel

quale si fosse avvertiti di fuggire la natural propensione che tutti abbiamo di spiegare i fenomeni dello spirito con quelli della materia, siccome più familiari e più noti.

13° AFORISMO

Quante volte le nuove teorie filosofiche non parranno accostarsi d' un modo sensibile a qualcuno dei due intenti della filosofia, sarà debito dei filosofi troncare le dispute e i sillogismi, e rivenire docilmente a una ricerca più acuta, più tarda, più circospetta dei fenomeni intellettuali.

Se non altronde si può intraprendere a filosofare che dalla storia dell'umano pensiere, e se il raziocinio non mette realità nei suoi veri ipotetici, salvo che applicandoli ai fatti particolari, i quali tutti hanno le prime radici nella storia medesima, lecito è di proferire che da lei scaturisce la intera filosofia, e per lei sola si corregge e si perfeziona.

II

Gli aforismi fin qui descritti sono una semplice applicazione del metodo progressivo alle materie razionali, considerate nell'essere loro comune con tutti gli altri soggetti della sensata esperienza. Ma, come notammo più d'una volta,

la filosofia ha certe sue condizioni peculiari e proprie, per le quali è necessario provvederla d'alcun altro precetto metodico più peculiare e proprio: e tali precetti saranno i pochi seguenti.

14° AFORISMO

Il doppio ufficio della filosofia domanda un eguale compimento della storia dell'intelligenza, come altresì delle più alte speculazioni derivanti da quella.

Per tutto il discorso fino qui appare manifesto che nè la scienza del vero può ricercarsi innanzi uno studio provetto della storia intellettuale, nè questa coglie il suo compimento teorico innanzi di avere scoperti i principii della scienza del vero. E ancorchè la storia intellettuale debba essere perlustrata con metodo naturale empirico, il suo termine debbe consistere nel dar ragione di esso metodo, spiegando il carattere e l'efficacia delle massime del senso comune; ovvero dee dimostrare patentemente l'impossibilità d'una spiegazione razionale dei sommi principii, la qual conclusione, benchè negativa, sarebbe scientifica perfettamente.

15° AFORISMO

La scienza del vero, o vogliam dire la dimostrazione fondamentale di tutto lo scibile,

si appoggia sulla critica delle facoltà conoscitive e del loro uso. Questa poi sull'idea che viensi concependo del vero assoluto.

Pare che ogni filosofo sia concorde oggi nell'ammettere la necessità di cominciare la filosofia razionale della critica dei mezzi di cognizione, sentendosi bene da essi tutti che fare altrimenti è un alzare forti muraglie e castella in suolo che può affondarsi. Ma non sono tutti concordi sopra il concetto da aversi dell'idea assoluta del vero. E nondimeno senza questa non si può dar luogo alla critica della conoscenza. Imperocchè in qual maniera può farsi giudicio della validità o dell'insufficienza dei nostri mezzi conoscitivi, qualora ci manchi una norma ed una misura con cui raffrontarli ? Per pronunciare che i sensi c'ingannano, o che son veritieri, fa bisogno innanzi sapere quello che sia verità e quello che sia menzogna. E per giudicare se debbasi credere legittimamente al lor testimonio, bisogna innanzi sapere quali ragioni si posseggono per credere legittimamente. E questo punto è di sì gran rilevanza, che da lui sono nate le differenti scuole odierne, e pure i metodi differenti.

16° AFORISMO

Una verità primitiva assoluta risiede nell' entità del nostro pensiero.

Chiedere la scienza universale del vero, dichiararla possibile, ovvero impossibile, dubbia o certa, reale o apparente, è tutto uno rispetto a questo, cioè che in qualunque di tali casi sempre si suppone la conoscenza d'un vero assoluto dal quale si vuol partire: di fatto in qualunque di essi affermasi alcun che in modo certo e assoluto. Havvi dunque un reale ed un vero, su cui non mettiamo dubbio. Cotesto reale e cotesto vero si rincontrano nell'entità del senso intimo, ove l'atto del conoscere e l'oggetto su cui si dirige la conoscenza compongono una sola e identica realità, della quale niuno scettico sa dubitare.

17° AFORISMO

Ogni verità o si riduce al vero assoluto del senso intimo, o è verità istintiva e non razionale.

Se v'ha al mondo una prova sicura della legittimità della scibile umano, questa senza meno riposa nella riduzione di tutte le certezze alla certezza immediata del senso intimo; e quando

ciò non possa succedere, diciam nessun'altra specie di dimostrazione poter valere. E per fermo il Reid con i suoi seguaci ponendo innanzi i giudicii istintivi a prova dello scibile, hanno invece atterrata essa prova dai fondamenti. Imperocchè lo scettico non nega punto le verità istintive, siccome fenomeni del pensiero, mostrandoli ed attestandoli il senso intimo, bensì nega doversi credere loro come a verità razionali. Con simiglianti parole risponde lo scettico a tutti i filosofi che van fabbricando le loro prove sulle forme innate della ragione. Reid poi e i suoi seguaci persistono a dire che molte sono le specie di verità, differenti al tutto fra loro e non riducibili ad alcuna suprema, sola, evidente e assoluta; conciossiachè, dicono essi, la verità di coscienza è misteriosa e indimostrabile quanto e più delle altre. Noi rispondiamo, sussistere tra la verità di coscienza e quelle predicate dal Reid tali relazioni e distinzioni notabilissime.

Cioè, primo. Qualunque specie di vero include la verità di coscienza, mentre che questa non include alcun'altra specie di verità: e per fermo, il credere che i corpi esistano fuori di noi è innanzi a tutto un fenomèno della coscienza; e affermare l'assioma che due cose eguali a una terza sono eguali fra loro, è insieme assentire a un principio razionale e costituire un fatto del senso intimo. Secondo. La negazione medesima

racchiude una verità di coscienza; il che non avviene d'alcun'altra specie di verità. Terzo. Gli scettici negando qualunque altra forma di vero s'arrestano alla certezza del senso intimo, imperocchè vedono essere quella prodotta ed asseverata dalla medesima negazione. Quarto. Quelli stessi che accolgono più generi di verità, come realmente diversi e d' ugualissima autorità e forza fra loro, nel discutere le proprie dottrine e le altrui ricorrono alla certezza dell'intimo senso, come a paragone e misura ultima d'ogni vero, e ciò fanno senza avvedersene per vecchio abito di ragione. Così il Reid concede facoltà di esaminare e discutere la legittimità dei principii istintivi (1); la qual cosa importa o l'ammettere che si possa quelli paragonare con qualche verità superiore assoluta, o che il ragionare con petizione perpetua di principio sia buono e valido.

Asserire poi che vi sieno sei o sette sorte di verità evidenti, d'un'efficacia tutte e d'un peso egualissimo, comecchè diverse e independenti l'una dall'altra, è negare all'uomo qualunque vero assoluto; conciossiachè il vero assoluto è uno e identico a sè medesimo.

(1) Essai sur les facultés de l'esprit humain, T. I, p. 55.

18° AFORISMO

La certezza dell'intimo senso è immediata e mediata; però questa seconda si prova per la prima.

Mediata è la certezza del senso intimo, qualora una verità che non cade sotto l'occhio di lui sia provata pel fatto d'un altro vero pure di senso intimo. Così i geometri provano la necessità di alcuni teoremi, non sentita immediatamente dalla coscienza, dimostrando per retto modo che se quei teoremi non fossero, nè tampoco sarebbe tale o tal verità geometrica immediatamente concetta. E in questa mirabile prerogativa di nostra mente risiede appunto ciò che feconda e moltiplica in infinito le verità di coscienza.

19° AFORISMO

Il sillogismo e gli altri principii regolatori dell'esperienza ordinaria, debbono, intraprendendosi la prova di tutto lo scibile, essere adoperati per semplice supposizione; di più, debbono cotali principi ricevere in fine la prova che loro è dicevole, e per guisa che alcuno di essi non v'abbia parte, nè azione; e chi questo non fa indubitatamente paralogizza.

La certezza del senso intimo entrando in qua-

lunque nostro pensiere, e sì bene nell'esperienza ordinaria, come nelle più alte speculazioni, chiaro è ch'ella debb'essere eccettuata da quei principii sperimentali, di cui il ricercatore della prima filosofia non può fare uso se non a maniera provvisionale.

CAPITOLO XVII

Delle varie filosofie straniere attuali.

I

In queste massime e in questi principii si strigne, se pure non siamo errati, l'ottimo metodo filosofico. Noi ci siam pervenuti svolgendo discretamente l'idea del metodo naturale per ciascuna delle sue forme, *generale* cioè, *particolare* e *progressiva*, e facendo profitto delle pratiche e dei documenti della vecchia scuola italiana.

Dopo ciò, quando sia vero quel che dicemmo nell'esordio del libro, tutti gli errori dell'odierna filosofia procedere onninamente da errori di metodo, noi dovremmo, osservando i sistemi più decantati de' nostri tempi, trovarli più o meno discosti dai canoni qui sopra descritti. E così è per quello che a noi ne pare. La qual cosa, affinchè non si esca dalla brevità usata sempre da

noi, verremo confermando con la scelta qualche esempio assai concludente, aggiunto a quelli che abbiamo con pari proposito disseminati nel corpo del libro.

II

E fatto cominciamento dall'osservare il soggetto medesimo e le intenzioni degli studii speculativi odierni, vedremo da alcuni filosofi porsi in disparte il fine proprio e diretto della filosofia, che è il complemento della cognizione naturale del nostro essere, e levarsi all'inquisizione immediata della prima scienza, partendo dalle astrattezze e procedendo per quelle senza mai fine. Per contrario voltandoci ad osservare la scuola che prende nome da Locke noteremo ch'ella sembra accrescere abbondevolmente il patrimonio della filosofia, riguardo alla storia empirica dell'intelletto, ma obblia quasi di alzarsi all'investigazione delle prime verità, e mette in uso l'esperienza volgare, al modo medesimo degli altri studii naturali, non avvedendosi di cadere con ciò in viziosa circolazione di prove; attesochè ella s'adopera molto a spiegare alquante supreme verità con altre fondamentali e apodittiche del senso comune, delle quali non proferisce alcuna dimostrazione. Ambedue poi le Sette dei Locchiani, cioè, e dei Razionalisti hanno in questo fallito, che è lor piaciuto dogmatiz-

zare innanzi di attendere che la storia dell'intelligenza fosse completa. Così intendiamo i Razionalisti annunciare sotto fede di assioma che parecchie idee e parecchi giudicii sono d'ingenita natura. E d'altra parte intendiamo i Sensisti opporre altro loro assioma, il quale è, che non v'ha idea nè giudicio per entro del nostro animo dai sensi non proveniente. Tra le proposte contrarie questo rimane certo, che niuna delle due Sette ha compiuta bene la storia empirica dell'intendimento, e che appena entrati nel vestibolo della psicologia hanno preteso concludere a un principio sintetico, il quale notificasse l'essenza e l'origine di tutto il pensiero. Ma v'è più avanti di male. Imperocchè le due Sette preoccupate dal lor principio dogmatico smarriscono spesse volte il frutto delle esperienze ulteriori, volendo a forza adattare i fenomeni nuovi al principio, non questo a quelli. E, per cagione d'esempio, scoprendosi dai Locchiani che i fenomeni successivi nulla hanno in sè che mostri la lor connessione causale apodittica, sentenziano immediatamente, in virtù del dogma prestabilito, il principio causale essere figlio dell'abitudine e della costante associazione di certe idee.

Per converso, i Razionalisti, appena notato il medesimo fatto, ricorrono senza più al prediletto lor canone, pel quale credono tutti i supremi principii della ragione essere trascendenti e in-

nati. Per una simile preoccupazione ambedue le Sette curan poco di segregare con diligenza la parte *positiva* del lor soggetto dalla parte *congetturale*, che chiede le ascose origini del pensiero e la storia intellettuale del neonato. Partono i Locchiani dal supposto della tavola rasa; Kant dalle sole virtù formative preesistenti, che sono elle pure per metà ipotetiche; avvegnachè nulla cosa ci prova che insieme con le virtù formative non sussistano, eziandio avanti d'ogni esperienza, delle nozioni e dei concetti: e ancora se questo non par probabile, nè tampoco è impossibile. Suppliscono, è vero, i filosofi alla scarsità delle loro analisi con qualche sottile ragionamento, e vi innalzano sopra le macchine dei principii loro assoluti ed universali. Tuttavolta notammo l'inefficacia del sillogismo Kantiano per dimostrare la necessità delle sue categorie. Quelli di Locke sono altrettanto difettivi; in quanto essi dimostrano ottimamente contro Cartesio, ma non contro qualunque supposizione d'idee e di giudicii *a priori*.

III

Il Reid tenne via migliore. Opinò insieme con Locke e la vecchia scuola italiana, che la storia dell'intelletto, profonda, circospetta e completa sia materia e scorta d'ogni speculativa filosofia, la quale nè dee cominciare per dogmi, nè prose-

guire. Incontrò pertanto al Reid, a cagione della sua saggezza metodica, di far titubare molte opinioni reputate infallibili e di accrescere notevolmente la serie dei fatti psicologici. Ma pure a lui venne meno la costanza d'intrattenersi sperimentando nella storia dell'intelletto, senza presumere di sintetizzare avanti tempo. Errò nel proporre per fondamento d'ogni dimostrazione il consenso degli uomini, il quale è per sè medesimo un vero e saldo argomento, se appoggia ad altri ancor superiori, ma è nullo, se diviene principio e termine di ogni prova; imperocchè a lui medesimo fanno bisogno le prove. Scambiò adunque il Reid il fine col mezzo: attesochè il senso comune è istrumento ottimo e inizio eccellente d'ogni filosofia; ma il fine di questa è di pervenire quando che sia a rendere ragione degli assiomi del senso comune.

Altri più impazienti spiriti credono poter cominciare la filosofia *ex abrupto*, e lasciando da parte la storia naturale di nostra mente appigliarsi ad alcuno assioma ontologico; il quale, riuscito loro quello che è, ignudo per sè e infecondo, lo vanno impinguando con larghe ed audaci ipotesi. Altri infine accortisi della insufficienza dei sistemi razionalisti e sensisti, in luogo di accagionarne la imperfezione delle analisi e di ritornare a un più esatto ricercamento della storia del pensiere, ne hanno incolpato la insuffi-

cienza delle umane facoltà, e sonosi posti a coltivare, taluni lo scetticismo, taluni il misticismo.

IV

I palliati difetti del metodo e i supposti introdotti nelle dottrine, con molt'aria di vero non lasciano discoprire evidentemente la falsità loro se non nell'ultime conseguenze. Accade per ciò, che ognuna delle opinioni peculiari dei prefati filosofi degenera col tempo in altre di più in più riprovevoli per vigore di logica deduzione, le quali mettono vie meglio in palese la malignità della sua radice. S'intraprese da Kant di determinare *a priori* la possibilità, i principii, e i limiti di tutte le conoscenze. Ei nondimeno accettò quali verità prime e non esplicabili le facoltà della mente, le virtù formative, la materia sensibile e la coscienza. Appresso fu riflettuto dai discepoli che una dottrina fondata e dimostrata *a priori* non dovea far capo a molte premesse rivelate dall'esperienza e partecipi per conseguente della natura limitata e condizionale: il perchè Fichetz cominciò più da alto, e posesi a dimostrare, secondo ch'egli credè, la generazione stessa delle facoltà dello spirito, quella della coscienza e della materia sensibile. Nè ciò era tutto. Perocchè l'animo nostro medesimo non è il principio delle cose: egli è contingente e limitato, e non può dar base a dottrina necessaria

veramente e suprema. Quindi Schelling e altri con lui montarono d'un salto a contemplare lo assoluto, fantasticando assai e senza profitto per sapere quello ch'ei fosse e dove fosse.

Locke d'altra parte avea scritto che l'origine d'ogni nostro pensiero è dai sensi e dalla riflessione. I discepoli suoi esclusero la riflessione, provando, conforme i dogmi locchiani, ch'ella aggruppava, sgiungeva e ripartiva bensì le idee, ma per nulla le produceva. Locke avea pronunciato altresì che i corpi inducono le idee entro noi per mezzo di certe impulsioni: i seguaci suoi ne trassero una specie di intellettuale dinamica, e spiegarono la psicologia per mezzo d'azioni e reazioni encefaliche. Riconobbero nel pensiero una secrezione del cervello; misurarono l'eccellenza delle facoltà con la struttura degli organi, e non trovata varietà rilevabile fra l'uomo e l'orangotano, salvo che nei tessuti della trachea, posero che la finezza di tali tessuti era stata cagione dell'inventare i linguaggi, siccome questi d'ogni perfettibilità della specie.

Avea il Reid classificati alcuni giudicii ed alcuni istinti, i quali asseriva essere coetanei dell'uomo, infusi e non acquistati, e insegnatori certi del vero per testimonianza perenne di tutti gli uomini. Béattie e Oswald alunni della sua dottrina estesero il numero di tali istinti e giudicii, provando ch'essi sono creduti fermissima-

mente dalla più gran parte degli uomini, se non da tutti. Imperocchè, soggiungevano, il senso comune non viene concesso dalla natura all'universale, ma bensì al più gran numero. Laonde è forza distinguere il senso comune dalla comune opinione, riuscendo questa incertissima e quello infallibile.

V

Queste sono le cose che abbiamo pensate e scritte dal giorno in cui prendemmo a considerare per qual cagione deplorevole il campo della filosofia venga battagliato sì fieramente da contrarii sistemi, mentre la popolata famiglia dei fisici e dei naturalisti d'ogni maniera riposa da tre secoli e più nella concordia dei principii, e gode nella ricerca del vero d'una ascendente prosperità. Non ha molti anni che il nobile ingegno di Vittore Cousin venne proclamando in Francia, essere il metodo materia di gran momento nelle scienze speculative, ed avere egli notato che ad ogni mutazione fondamentale in esse accaduta trovasi contemporanea eziandio una mutazione di metodo.

Noi assentiamo di gran cuore a cotesto enunciato, e lo giudichiamo il più fecondo per avventura e il più utile che sia stato emesso in Francia da Condillac in poi. Ma ciò intendiamo sotto riserva che quell'enunciato acquisti la debita sua estensione e venga interpretato con qualche no-

tevole diversità, al qual fine è stata scritta e indirizzata la prima parte di questo libro. Di fatto noi ci avvisiamo di aver provato che la filosofia moderna si querela singolarmente di due cose: l'una è di non sapere offerire a tutto lo scibile una prima filosofia patente e chiara ne' suoi canoni e nelle sue dimostrazioni; l'altra è di non potere desistere, contra l'esempio di tutte le discipline umane attuali, dal produrre opinioni opposte e contraddicenti, onde lo scetticismo tiene ancor testa, e perdesi il frutto di lunghi studii speculativi.

Ora, per ciò che appartiene alla prima filosofia, il non saperla fino qui edificare sopra basi non contestate da alcuno, potrebbe avere la sua cagione nella insufficienza delle facoltà conoscitive; ma rispetto allo scisma sempre mai rinascente delle opinioni, ciò (per quanto provammo in principio) è un puro e semplice effetto della discrepanza dei metodi. Laonde per questa parte la dottrina metodica non solo acquista un gran pondo nelle materie speculative, ma è in certa guisa la loro forma ed essenza. Parve al *Cousin* avere trovato buon termine per mettere in pace sistemi d'ogni natura e fra lor contendenti, proponendo il suo eclettismo, nel quale ciascuno di quei sistemi riscuote una parte di lode e serba una parte d'autorità. Però a noi è sembrato che operare di questa forma, valga quanto sforzarsi

di mettere in armonia gli effetti, serbando intera la discordia delle cagioni; e le cagioni sono i metodi differenti, per cui si giunge a comporre teorie tanto assolute e tanto esclusive, che sperare di conciliarle fra loro è un darsi a credere che fra il sì ed il no stia alcuna cosa in mezzo. Noi dunque ci siamo attenuti al solo espediente possibile ed efficace per quietare le perturbazioni e i litigi del regno della filosofia: proclamammo, cioè, che un solo ed unico metodo è insegnato dalla natura ad ogni generazione di scienze: il che facemmo provando che uno è il vero, e perciò una la via migliore e certa per giungervi; che il vero può essere teorico o empirico, e quindi il metodo dee poter essere l'uno e l'altro; che il vero empirico viene sempre avanti al riflesso e teorico, e perciò il metodo empirico antecede di forza il teorico e dottrinale; infine, che come il vero iniziale ci viene insegnato da essa natura, così il metodo primo iniziale: con questo dunque doversi intraprendere ogni studio speculativo nel modo che i filosofi naturali hanno intrapreso i loro con mirabile felicità di successo.

Affermammo poi, tale riordinamento ed applicazione del metodo naturale a qualunque sorta di studii astratti appartenere di buon dritto alla nostra dolcissima patria, siccome quella che nelle scuole del *Vinci* e del *Galilei* restituì in fiore esso metodo, e per le cure del *Nizolio*,

dell'*Aconzio*, dell'*Erizzo*, del *Campanella* e di altri illustri lo incominciò a piegare savissimamente all'astratta filosofia.

Proponemmo in ultimo su queste materie le nostre proprie opinioni, derivandole però da fonti antichi italiani; nel che fare ci siamo di nuovo partiti dalle massime della scuola attuale francese. Imperocchè ella ha dichiarato, il metodo filosofico *consistere interamente ed unicamente nella osservazione completa dei fatti della coscienza*. Alla qual verità niun pensatore assennato crediamo che avrà intenzione di contraddire. Tuttavolta si chiede alla scuola francese, in che maniera giusta e propria convenga intraprendere quella sorta d'osservazione; essendo che tutti gli uomini osservano per naturale necessità con l'aiuto e il lume dei principii supremi del senso comune; ma compete alla filosofia render ragione di quei principii o mostrare almeno che ciò è al tutto impossibile; e l'una cosa siccome l'altra non può farsi coi modi generali pratici di condurre l'osservazione. Poco dunque o nulla si è definito circa il metodo filosofico, sino a tanto che non si determini la peculiare maniera dell'osservazione speculativa: e a ciò abbiam volto noi l'attenzione particolarmente, procacciando di risolvere il problema essenziale, con cui abbiamo fatto cominciamento al libro, e il quale fu espresso da noi con queste parole: — Rilevare

per un esame profondo del subbietto e del fine della filosofia le modificazioni e gli usi proprii a cui è bisogno sommettere la dottrina comune del metodo naturale. —

DEL RINNOVAMENTO

DELLA

FILOSOFIA ANTICA ITALIANA

PARTE SECONDA

DELL' APPLICAZIONE

Il vero è il fatto. Criterio certo del vero è farlo.
VICO. Dell'Antichissima Sapienza degl'Italiani.

CAPITOLO I

Proposizione.

I

Ai dettatori di documenti metodici suolsi rimproverare questo, ch'ei dovrebbero per primi mettere ad effetto le loro regole, perchè vedrebbono quanto largo intervallo passi tra lo insegnare in astratto e l'operare in concreto. Noi comecchè non abbiamo assunto d'istruire alcuno nel vero metodo, ma solo d'invitare gli italiani

filosofi a produrlo e insegnarlo, e del quale appena abbiamo delineato i dintorni, con tutto ciò faremo prova di sperimentare noi stessi l'idea che ne abbiamo concetta, e prenderemo ad analizzare quella parte della filosofia, che cerca la generale dimostrazione di tutto lo scibile. Si congiungono in tal soggetto le due funzioni massime della speculativa, quella cioè che tende a compiere la storia naturale del nostro essere, e quella che vuol dedurne una prima filosofia, stante che l'una funzione prende dall'altra i fatti su cui dogmatizza; per ciò dassi qui luogo ad applicare qualunque forma di precetti metodici, e quelli che moderano l'osservazione sperimentale, e gli altri che si confanno con l'indole straordinaria della prima scienza. Egli è poi questo soggetto nell'ordine progressivo dei pensieri fin qui seguiti. Conciossiachè fu detto di sopra che dopo avere definito il metodo empirico e la maniera di bene applicarlo viene il cercare la storia naturale dell'intelletto; e giunta questa ad un termine, in cui sia lecito di pensare ad alcuna induzione generale dogmatica, segue il cercare la scienza dei primi veri, o sia la prova fondamentale di tutto lo scibile. E un simile ordine è praticato da noi; attesochè noi siamo partiti dalla dottrina sperimentale del metodo; e questa esplorata ci leviamo a tentare una dimostrazione di tutto lo scibile, previe le notizie che stimiamo aver raccolte

circa la storia sperimentale del pensiero, e le quali ci paiono di natura da concedere ai filosofi un sodo cominciamento di teoria.

Sennonchè, di questa notizia intorno la storia dell'intelletto noi esibiremo ai debiti luoghi e per ciascuna materia quella porzione soltanto che si lega immediatamente con la filosofia critica, cioè a dire con la speculazione, che cerca l'indole e il valore dei nostri mezzi conoscitivi, e quindi trae la prova fondamentale d'ogni sapere. Nella qual parcità noi staremo per due ragioni singolarmente. E la prima è di non trapassare soverchio que'confini brevissimi entro cui abbiam voluto tenerci; l'altra è di pensare ch'eziandio a cotesto modo provvedasi bastevolmente allo scopo del libro, il quale non così è volto a fondare del proprio alcuna dottrina, come a invitare gl'italiani filosofi perchè con certa uguaglianza di metodo e certi principii comuni procaccino, pure da questa parte, di rinverdire l'antica sapienza italiana.

II

L'opportunità poi dell'applicazione che siamo per intraprendere è mostrata evidentemente dallo stato della filosofia. Imperocchè le dimostrazioni profferte fino qui della realità dello scibile, oltre a rimanere fra loro in parte contraddittorie, sono di qualità da far troppo largo par-

tito agli scettici: onde è assai naturale e giovevole che l'umana ragione tenti ancora qualche sforzo per riconoscere sè medesima. E di fatto la soluzione, che i *sensisti* danno al problema, ristrignesi a questi due enunciati. Ogni verità è dai sensi, ed è conosciuta sperimentalmente. L'esperienza poi viene diretta da certi dogmi, i quali non occorre punto provare. Tali sono l'evidenza della memoria, il principio causale, l'immutabilità delle leggi cosmologiche, ed alcun altro. Il secondo enunciato è questo: Il complesso delle umane cognizioni è costituito di ricordanze, e dalla fallacia di esse procede ogni errore; quindi, perchè la certezza dell'intimo senso non può dilungarsi nel tempo, non v'ha modo alcuno di portare la certezza assoluta in mezzo delle ricordanze, che è come dire nella somma di tutte le nostre cognizioni.

III

La scuola di Edinburgo e i razionalisti di Germania e di Francia si accordano in ciò, che distendono l'autorità dell'evidenza non solo all'intuizione interiore, ma eziandio a tutti gli altri principii, di cui il genere umano è convinto perennemente, sebbene non sappia produrne prova. Essi poi differiscono nel valutare il credito di quella evidenza e nel definirne il carattere; conciossiachè taluni la credono meramente istinti-

va, altri illusoria, e provocata non dal reale, ma dall'apparente, altri prodotta dall'intuito immediato dell'assoluto. Tre cose, al nostro giudicio, doveano intraprendere i Razionalisti. Primo, scoprire e numerare distintamente i principii apodittici e le idee trascendenti. Secondo, mostrare che parecchi di tali principii e di tali idee, avvegnachè evidentissimi di fatto, non appoggiano sopra alcuna induzione, nè sopra alcuna logica deduzione, ma esistono veramente *a priori*. Terzo, mettere in chiaro la legittimità della loro evidenza, quantunque non cavata dai fatti nè dal raziocinio. La prima parte, a quanto ci sembra, fu bene illustrata, e i principii apodittici non manco che le idee trascendenti vennero definiti e numerati con esattezza. Nella seconda ricerca si veggono introdotte, per quello che altrove notammo, affermazioni assolute che forse non reggeranno al cimento di nuove analisi; imperocchè la severa logica domandava ai Razionalisti che si limitassero a concludere, non avere le analisi loro scoperta alcuna induzione, o alcuna deduzione capace di generare certi principii e certe nozioni; ma ciò non bastava ancora per convertir quei principii e quelle nozioni in forme pure ed innate dell'intelletto, o in rivelazioni spontanee della ragione impersonale o in altri siffatti sistemi. La terza parte poi è la più difettiva, perchè dopo avere i Razionalisti annunziato

che simiglianti giudicii istintivi o forme dell' intelligenza, o rivelazioni spontanee dell'assoluto non possono confortarsi d'alcuna dimostrazione, e che nè tampoco si risolvono in fatti primi d'intuizione, attesochè essi affermano realità e modi d'essere che punto non cadono sotto l'occhio dell'intimo senso, proseguono nientedimeno a dire che tali principii non disgradano affatto dalla certezza dei teoremi geometrici, appoggiando tal conclusione sopra argomenti che racchiudono un paralogismo infinito. Perchè a voler trarre dalle viscere del Razionalismo il pronunciato ultimo, che vi giace nascosto, d'uopo è asserire che l'intendimento umano vien governato da una specie di Nume arcano ed inesorabile, il quale si suol chiamare ragione.

IV

Ma la nostra natura conoscitiva mai sempre si ribellerà e scuoterà da sè il giogo delle credenze non dimostrate, conciossiachè ella domandi alla religione medesima non di spiegare i misteri che insegna, ma di profferire gli argomenti ed i fatti che acquistano pienissima autorità alle sue rivelazioni. Separarono perciò in ogni tempo gli uomini l'istinto della ragione, e chiesero ai filosofi non di meschiarli insieme o negarli, ma di scoprire per iscienza i giusti termini di ciascuno. Noi pertanto faremo opera

di meglio svelare la natura dei principii, e v'indagheremo qualche dimostrazione de' dogmi del senso comune. Stantechè noi pensiamo non sussistere filosofia razionale legittima, in questi due casi ugualmente, e quando ella contraffà ai giudicii del senso comune, e quando li accetta e non li dimostra. Che se noi siamo infimi d'intelletto, nondimeno pigliamo qualche buona speranza nei documenti nostri metodici. E pure quest'opera sarà ricavata da certe fondamentali verità che i vecchi nostri ritrovarono col lume dell'esperienza; onde che useremo ad ogni ripartimento di materia proporre le massime della scuola antica d'Italia.

Resterebbe di favellare intorno i vocaboli, la cui buona scelta e il cui savio uso sono nelle materie astratte di rilievo più che grande. Ma noi, obbedienti alle vecchie massime del *Nizolio* e del *Valla*, e più alla pratica di *Galileo*, eviteremo di scostarci dalla comune consuetudine, e di torcere i nomi dalla significazione loro più litterale. Quanto poi alle voci, che nel conflitto di mille sistemi vengono variamente e stranamente usurpate, ci è parso giusta cautela di rivocarle al senso loro più antico, e quasi diremmo nativo. E, esempigrazia, il verbo *sentire*, su cui tante equivocazioni sono cadute, a noi par bene rimetterlo nel prisco uso latino, che è quello altresì del popolo, e lasciare che significhi largamente

l'atto di avvertire qualunque azione e qualunque passione dell'animo: *pensare* facciamo sinonimo di *sentire*. *Percepire* vogliamo che valga l'atto della mente con cui si pensa ad alcuna cosa come distinta e separata da noi. Quando la si pensa semplicemente, diciam *concepire* una cosa, o apprenderla, o averne l'idea; perciò *idea* vale per noi in genere sensazione avvertita, oggetto del pensiere. Il *fatto* vogliamo sinonimo della realtà; e dimandiamo *sperimentale* quella notizia, che studia e conosce le cose nei loro fenomeni, e in quanto sono, non in quanto debbono essere. Chiamiamo *Intuizione* la vista intellettuale dell'oggetto pensato: astraendolo da qualunque riferimento a sostanza, e guardato nella sua entità fenomenica; altre voci sono esplicate nel corpo del libro. Taluna volta ci è parso mancare del vocabolo proprio e capace di esprimere elitticamente più idee connesse. Nè in quel caso abbiam dubitato di accettarne uno nuovo dedotto dal latino o dal greco, o di piegare a nuova espressione alcun vecchio vocabolo secondo la debita analogia.

CAPITOLO II

Della prima certezza.

I

Una è la verità.

Sta il vero a tutte le verità, come il tempo a tutte le cose temporali; e come in queste uno è il tempo, così il vero è uno in tutte le verità.— S. Anselmo. De veritate, C. XIV. — *Se intendiamo parlare della verità quale sussiste nelle cose, diciamo che le cose tutte sono vere per una prima verità.* — S. Tommaso, Somma, Par. I, Quaest. XVI. — *O non v' ha certezza alcuna nel mondo, o se ne trova una soltanto, da cui tutte l' altre discendono*, — Philip. Mocenici, Universalium Institutionum, etc., Contemplat. 1, C. II — . . . . *principii che non possono essere provati, ma sono noti per sè stessi, i quali tutti si riducono ad un certissimo e primo principio, col quale ciascun altro può essere provato; e questo è che l' affermazione o la negazione sia vera in tutte le cose.* — Torquato Tasso. Il Porzio, ovvero della Virtù. —

Il vero è l' ente.

Perchè ogni cosa è un essere ed è vera, e può conoscersi, ne segue di necessità che l' ente si converte col vero. — S. T., Som., luogo citato. — *Il vero è il fatto.* — Vico. De Antiquis: Italorum sapientia. —

La prima certezza dell'ente è nella realità del pensiere.

Ogni conoscenza ha dalla mente la prima origine. — F. Patritii, Panaugiae, L. I., De luce. — *Conoscer vuol dire essere fondamentalmente e realmente.* — Campanella, Universalis Philosophiae, etc. Pars II, L. VI, C. VIII. — *Essere noi e poter sapere e volere è il certissimo principio primo.* — Idem, Pars I, L. I, C. IV. Opera citata. — *Noi non sappiamo le cose quali sono, ma quali ci appariscono: pure quell'apparenza è reale sapere, perchè in essa è l'entità.* — Idem, eodem, P. I, L. I, C. VIII. — *La cognizione consiste in ciò che il conoscente ed il cognito sono uno identico essere.* — Idem, eodem, Pars II, L. II, C. VIII. — *Sbaglia Aristotile là dove crede che il singolare non faccia scienza: il singolare, fino che è sentito, rimane vero di tutta necessità .... perciò dico che sentire è sapere.* — Idem, Logica, L. III.

C. XIII. — *Dalla conoscenza del pensiero nasce una inconcussa certezza dell' ente.* — Vico, De Antiquis, etc.

Intraprendendosi da noi di provare la realità dello scibile, ci conviene prima dichiarare quel che significa *scibile* e che vuol dire *provarlo.* Lo scibile umano è il complesso intero delle umane notizie. Avere notizia poi, o conoscere, è, nella accettazione più lata del vocabolo, giudicare e affermare alcun che dell' oggetto pensato. Provare le notizie umane è dunque rimovere ogni dubbiezza legittima dall' affermazione che includono; e ciò non in quanto ai singoli oggetti di conoscenza, i quali sono infiniti, e per cagioni accidentarie non possono tutti salire al lume di verità; ma in quanto alla forma loro comune, si voglia obbiettiva, o soggettiva, del presente o del passato, del particolare, o del generale, e così prosegui per l' altre categorie. Imperocchè facciam caso che la forma generale di ricordanza sia dimostrata certa ed irrepugnabile, allora la verità di tutte quante le ricordanze diviene possibile, e la falsità di alcune è da recarsi a cagioni fortuite ed estrinseche. Nel supposto contrario tutte le ricordanze in fascio sono giudicate non dimostrabili siccome è parso a Davide Hume.

Il reale, caduto sotto la facoltà nostra conoscitrice, prende nome di verità, e questa, esaminata e trovata evidente, prende nome di certezza. Laonde segue che provare lo scibile umano è anche provare la certezza del vero umano. Così per la chiara interpretazione del vocabolo sono determinati, quanto bisognaci ora, l'oggetto del libro ed il fine.

II

Due parti essenziali costituiscono la conoscenza: l'atto del giudicare e dell'affermare, e l'oggetto giudicato e affermato. Consideriamo pertanto quello che avvenga entro noi della conoscenza, quando l'oggetto sia tutto presente al pensiero, e quando no, vale a dire quando l'oggetto sia cosa soltanto pensata, ovvero sia cosa reale fuor della mente.

Nel primo supposto ei non si potrà certo non giudicare e non affermare che l'oggetto esista, e simile affermazione non riceverà punto di dubbio, essendochè la realità sua e la concezione nostra fanno una cosa sola: e, verbigrazia, se l'oggetto del conoscere sia una pura e semplice idea (poniamo quella del triangolo), è impossibile alla nostra mente negare, ovvero dubitare della realità di essa idea, o vogliam dire dell'oggetto della conoscenza, attesochè la idea è in noi, e noi siamo unificati con essa; onde la sua realità è la

realtà nostra propria, e, come Campanella scrive, il conoscente è il cognito stesso. Nel secondo supposto, cioè che l'oggetto, di cui si pensa, abbia l'essere fuor della mente, come si potrà affermare che esista? E, innanzi a tutto, per farne giudicio bisogna bene che sia pensato e se ne possegga l'idea: ma in che guisa mai puossi affermare dell'oggetto quel medesimo che della sua idea? Certo in un modo soltanto, cioè credendo e sapendo che l'idea la quale se ne possiede conviene con lui esattissimamente. Però insorge l'altra difficoltà di spiegare, come tale convenienza venga conosciuta da noi; da che per vedere una relazione, forza è paragonare mentalmente i due termini, e nel caso qui contemplato l'uno di essi termini non è guari nella nostra mente. Questa persuasione adunque della convenienza dell'oggetto con la sua idea non pare prodotta dalla concezione immediata dell'oggetto medesimo, cioè a dire, dalla certezza del senso intimo.

Resta ch'ella proceda dal riconoscersi la necessità del legame corrente fra i due termini, in modo, che posto l'uno, l'altro debba porsi infallibilmente. Allora ognun vede che non fa mestieri per ricevere la lor notizia che ambidue sieno inclusi nel nostro pensiere. Ma simile necessità di legame chi sa scoprirla e onde si prova? Or noi affermiamo ed asseveriamo che que-

sto si ottiene o coi fatti del senso intimo, o non altrimenti, imperocchè in quelli soli è il principio della cognizione.

La qual cosa a meglio vedere, si consideri intentivamente quello che andrem dicendo. Cinque fonti e non più rincontriamo noi nella storia dell' intelletto, da cui si suol trarre alcuna dimostrazione del vero, oltre quella che sorge immediatamente dalla coscienza; e tali sono il sillogismo, l' esperienza dei fatti esteriori, l' autorità, gli assiomi, e l'istinto. E, quanto alla prima del sillogismo, ognun sa ch' egli dimostra le cose ipoteticamente, e non prova nè le idee, nè i fatti, ma questi e quelle supposte, afferma la certezza assoluta di alcune relazioni. Circa l' esperienza dei fatti esteriori, basterà osservare ch' ella presuppone in ogni suo enunciato l' esterna realità, vale a dire la tesi, della quale cerchiam la prova. L' autorità può nel nostro caso ancor meno dell' esperienza esteriore, a cagione ch' ella pure si fonda sull' esistenza di cose estrinseche, e perchè si è creduto a infinite realità non viste dalla coscienza, prima eziandio di conoscere l' autorità. Rispetto agli assiomi, o vuolsi parlare di quelli che sono espressi da giudicii meramente analitici, ovvero di quelli che sono espressi da giudicii sintetici. Gli assiomi del primo ordine risolvendosi tutti in relazioni pure d' idee, nulla affermano di ciò che risiede fuori della con-

cezione nostra immediata, e, a ogni modo, appartengono ai fatti della coscienza. Riguardo al secondo ordine, egli non ha valore alcuno dimostrativo, a cagione ch'egli medesimo non può, nè sa spiegare le verità che significa: e questo diciamo nel supposto di alcuni filosofi, che credono esistere sì fatti giudicii necessarii, sintetici. Rimane ad esaminarsi l'istinto. Però, sogliamo appunto chiamare istintive le verità, cui manca la prova razionale; come potrebbe dunque l'istinto supplire al difetto di prova? Conciossiachè i nomi pomposi che gli si danno di ragion pura, di rivelazioni dell'assoluto, d'idee eterne ed archetipe, non sono sufficienti a mutare la sua natura, la quale è, e rimarrà sempre differentissima dal convincimento della ragione; imperocchè questo ha luogo soltanto, come gl' Italiani antichi affermarono, là dove l'ente si converte col vero, e il conoscitore e il cognito compongono una sola realità.

III

Dopo ciò sono da registrarsi tre canoni filosofici. E prima, che la forma vera e indubitabile della certezza assoluta giace nei fatti del senso intimo. Secondo, che niuna altra forma di verità, o di credenza, può provar ciò che i fatti dell'intimo senso non provano: per contrario le forme anzidette non possono riscuotere fede alcuna di certezza assoluta, qualora non si convertano

nella forma prima e indubitabile della certezza del senso intimo: il perchè segue che provare lo scibile umano dee voler dire per noi *scoprire in tutte le forme universali e costanti dello scibile la certezza assoluta del senso intimo.* Terzo, che nella prova della realità dello scibile, il problema principalissimo risiede nello scoprire il necessario legame fra l'idea e l'oggetto estrinseco. E qui per estrinseco vogliamo s'intenda la doppia esteriorità dello spazio, come del tempo; a cagione che sta escluso egualmente dal senso intimo e ciò che è fuori dell'atto di concezione, e ciò che con esso non è simultaneo. Quarto ed ultimo, il problema anzi esposto, o diviene cosa sproporzionata all'intendimento umano, o la sua soluzione dee scaturire da alcuna analisi nuova dei fatti del senso intimo. Frutto di tali analisi nuove debb'essere il dimostrare, siccome la realità estrinseca sia provata pel mezzo medesimo che è provata l'intrinseca, vale a dire, per la certezza assoluta della coscienza. La qual cosa può venir fatta in un solo ed unico modo, e questo è provando che la concezione nostra immediata dell'oggetto estrinseco attesta con la propria sua entità, eziandio l'entità dell'oggetto, sì veramente che se l'oggetto non fosse, nè tampoco sarebbe la concezione, e se questa è, come è indubitabilmente, così è indubitabilmente l'oggetto estrinseco.

CAPITOLO III

Dell' Intuizione.

I

La prima certezza è dei puri fenomeni.

La superiore scienza niente presuppone, salvo alcune esistenze. — Campanella, Univers. Philosoph., etc. P. I, L. V, C. II. — *La scienza umana universale abbisogna di due postulati soltanto: dell' esistere e apparire delle cose, e del principio di ripugnanza.* — Idem, eodem, P. I, L. V, C. I, e II, e Logica, L. III, C. XV.— *L' anima non è conosciuta per la propria sostanza, ma per li suoi atti.... Tal cognizione accerta solo che l' anima sia, non che cosa ella sia.* — S. Tommaso, De Veritate, Quæst. X. —

La prima certezza non si prova per sillogismo.

Le supreme degnità non possono venir dimostrate, perchè non v' ha luogo a dedurle da verità superiore. — Cesalpino, Quæstiones Peripateticae, etc., Quæst. III, L. I. —

Chiaro è per ciò che antecede, che la certezza dei fatti dell' intimo senso non diversifica punto

da quella dei legami loro necessarii con le estrinseche realità, quante volte si giunga a provare di queste ultime, che s'elle non fossero, nè pure sarebbono i fatti della coscienza, o, con altri vocaboli, qualora si provi che negare le estrinseche realità è assurdo manifestissimo (Aforismo 18). Alle due specie adunque di verità abbiamo imposta un'appellazione medesima, e le chiamiamo verità e certezze d'*Intuizione*. Però la prima vien detta da noi intuizione immediata, la seconda intuizione mediata. La prima, che è fondamento e misura dell'altra, si definisce da noi: *l'atto di nostra mente, il quale conosce le proprie idee e le attinenze loro reciproche.* Diciamo *conosce le proprie idee:* con che vuolsi esprimere una notizia pura, mentale, ristretta nei soli fenomeni del senso intimo, fuor di spazio e fuori di ricordanza, e che non deriva da conoscenza anteriore. Scriviamo *le attinenze loro reciproche*, quelle cioè che provengono dalla entità di esse idee e nella visione loro si manifestano.

II

Ma su questo abbisognano alcune dilucidazioni. Già si disse che ogni conoscenza include un giudicio, o, con altra frase, ogni conoscenza afferma o nega l'inserzione d'un'idea in una altra idea. Questa parola inserzione, ovvero comprensione, significa qui l'attinenza della parte

col tutto. L'attributo è la parte, il soggetto è quel complesso che in forma continua d'unità si offre dinanzi alla virtù giudicante. Di queste unità alcune ci vengono date dalla natura, altre sono prodotte da noi. L'idea di un fiore particolare, l'idea di Tizio o di Cajo sono unità naturali e fatte conoscere dall'esperienza. In vece l'idea d'un triangolo o quella della chimera sono unità create da noi immaginando o astraendo. Ora cotali unità, o si voglian chiamare soggetti cogitativi, possono venire contemplati in due guise differentissime: cioè nel punto che si compongono, e quando sussistono composte e determinate: nel primo caso si hanno i giudicii sintetici, nel secondo gli analitici. Così, per esempio, colui, il quale si abbatte a vedere la prima volta un nuovo edificio, un vasto paese, una bella statua, e che ne va discernendo i particolari con viva curiosità, compone entro sè tanti giudicii sintetici, quante specie diverse raccoglie. Ma se in appresso tornerà con la mente su l'idea formata e compiuta di quegli oggetti, scomponendola e analizzandola, ei darà luogo a tanti giudicii analitici, quante scomposizioni del soggetto vada operando. Ciò che diversifica essenzialmente tali due sorte di giudicii si è, che per gli analitici ponendo il soggetto, l'attributo è posto immancabilmente, e quindi corre fra loro una relazione d'identità; laddove per li sintetici, il soggetto non

porta seco l'attributo, e quindi non è fra loro alcuna attinenza d'identità. Consegue eziandio da ciò, che nel giudicio analitico è natura necessaria; non così nel sintetico. E nel vero, se l'analitico, ponendo l'idea del soggetto pone altresì l'attributo, qual parte integrale di quell'idea, la relazione dell'uno all'altra dee riuscire necessaria, avvegnaddiochè la mancanza dell'attributo distrugge l'entità del soggetto. Ma così non va pel sintetico, ove il soggetto mantiene il suo essere indipendente dall'attributo.

III

Però è sentenza d'alcuni filosofi che una terza sorta di giudicii intervenga fra le due qui notate e descritte, e questi giudicii ebbero nome di *sintetici a priori*; e, verbigrazia, la presente proposizione: *ogni cosa che comincia ha una cagione*, la chiamano giudicio *a priori* sintetico; perchè, dicono essi, da un lato il giudicio non è certo analitico, attesochè nel porre il soggetto *ogni cosa che principia*, nessuno sente e crede aver posto insieme il suo attributo, cioè *di avere una cagione*. Dall'altro lato sì fatto giudicio include necessità, essendochè non si può a meno di non conferire a tutte le cose la qualità di cominciare per una cagione; e perchè simile qualità è costante, necessaria ed universale, non può la sua notizia venire offerta dall'esperienza: ella è dunque

a priori, è la sintesi, la quale compone col suo soggetto, è sintesi *a priori*. Noi non ricusiamo e nè pure accettiamo assolutamente cotesta anfibia generazione di giudicii. Basti per ora il determinare che quando giudicii sì fatti esistano, ei non sono certi di verità intuitiva immediata, a cagione ch'ei non risultano dall'entità del soggetto, nè dalla medesimezza corrente fra lui ed il suo attributo. —

Dopo le quali cose, rivenendo alla definizione qui sopra posta dell'intuizione immediata, ben si saprà in qual senso ed in quali termini convenga accettarsi quelle parole, e *le attinenze loro reciproche;* conciossiachè vedremo tali attinenze ridursi tutte o allo scoprimento d'un attributo in un soggetto, ovvero all'aggiungimento del primo al secondo per virtù d'esperienza o di fantasia creatrice.

IV

L'intuizione mediata si definisce da noi: *l'atto di nostra mente, il quale per la certezza assoluta dell'intuizione immediata prova in modo altrettanto assoluto l'esistenza dell'estrinseche realità.*

Diciamo *estrinseche realità* intendendo abbracciare con una voce le relazioni con lo spazio e col tempo.

Che poi tal sorta d'intuizione sussista e provi

immancabilmente l'estrinseche realità, questo è ciò che togliamo a certificare. Laonde se l'intuizione immediata viene assunta da noi siccome base e principio del nostro sistema critico, l'intuizione mediata non fa qui che indicare in anticipazione la teoria, a cui procacciamo di pervenire.

V

Stimò Cartesio, partendo dal suo famoso entimema, partire dall'intuizione pura immediata; ma questo non fu: imperocchè dicendo: *io penso, dunque esisto*, introdusse nell'intuizione immediata quattro elementi che a lei sono estranei. E prima, usando dell'entimema, il quale è accorciamento di sillogismo, fece l'evidenza intuitiva dipendere dalla certezza sillogistica, senza curare, nè innanzi, nè dopo, di risolvere questa in un modo speciale e semplice della intuizione immediata. Secondamente, per i principii logicali predicati a quel tempo, la maggiore dell'entimema dovea racchiudere di necessità un principio generale, il che vuol dire, che per trovare Cartesio il punto inconcusso d'ogni dimostrazione, incominciò col supporre una verità generale non dimostrata, e perciò *a priori:* questa verità non potea poi consistere in altro, salvo che in una generalizzazione del concetto racchiuso nella minore e nella sua conseguenza, così provando,

come è palpabile a ognuno, il medesimo col medesimo. In terzo luogo la nozione dell'*io* che trovasi ripetuta nei due membri dell'entimema, e la quale, secondo Cartesio, esprime il nostro essere sostanziale, viene confusa erroneamente con la nozione pura immediata del nostro *me* fenomenico; attesochè questo solo, per parlar proprio, viene compreso dall'intuizione immediata, e non già la di lui sostanza, la quale non cade pur mai sotto l'occhio del senso intimo. In fine poichè l'atto del sillogismo apporta con sè, per confessione di Cartesio medesimo, un qualche uso della memoria, conveniva render ragione della certezza di questa, e ridurla a un genere stesso con l'intuizione immediata. Di tali difetti s'avvide Cartesio stesso, come apparisce dalle risposte che fuori mandò ai suoi avversarii. Pur nondimeno tutto il corpo del suo sistema riproduce quei difetti ostinatamente; imperocchè la certa notizia della propria sostanza, la virtù del sillogismo e l'evidenza della memoria vi rimangono senza prova.

Locke e i discepoli suoi parvero concepire più nettamente la certezza immediata e assoluta della coscienza. Ma tentando essi di trarne fuori le altre specie di verità ruppero con simigliante infortunio a scogli molto dissimili. Perlochè Davide Hume, allievo di Locke, rilevando con raro acume le difettive dimostrazioni del suo maestro,

negò che la filosofia potesse mai profferire giusta prova del suo soggetto. Kant venne per altre strade alla conclusione medesima; sennonchè stimò con l'autorità degli istinti morali rimenare quelle certezze che la ragione avea espulse. Cartesio però ed i Cartesiani, Locke con i suoi seguaci, e Kant con i suoi, convengono tutti in questo. Non darsi, cioè, altra verità primitiva e infallibile, eccetto che quella del senso intimo. Ma due classi di filosofi sono testè apparite, l'una delle quali colloca a petto delle verità di coscienza molte altre forme di verità con egual titolo e con eguale certezza, e di ciò toccammo un poco negli aforismi. L'altra classe di filosofi, tuttochè sembri aderire all'autorità sola, assoluta del senso intimo, accade in progresso che stenda e traduca quella per tali termini da falsificare in tutto la sua natura. « O fa d'uopo, scrivono essi, rivocare la fede che suolsi concedere alla coscienza, o fa d'uopo altresì accomunarla a tutti i fatti dalla coscienza testificati (1), e non più ai sensibili che ai razionali ed ai volontarj .... Così, per grazia d'esempio, allorchè la coscienza ci attesta il fatto non sensibile, ma razionale, che ogni fenomeno nuovo, in qualunque luogo e tempo e di tutta necessità, vien prodotto da una cagione, diciamo tal fatto dover riscuotere la fede mede-

(1) Cousin, *Fragments philosophiques*. Préface.

sima che volentieri si presta alla pura sensibilità ». Or discerne ognuno confondersi qui dai filosofi l'intuizione pura immediata con la mediata, l'atto del senso intimo coi riferimenti suoi all'estrinseco, e la sintesi contingente e sperimentale con quella supposta necessaria e *a priori;* conciossiachè l'intimo senso non attesta qui certo la generalità e la necessità del principio causale, ma bene la credenza alla necessità e alla generalità di quel principio.

Sembra con questi filosofi concordare in parte *Pasquale Galuppi* *. Di fatto ancora ch'egli si mostri poco o nulla proclive inverso i Razionalisti, e deliberi di fondare ogni sua dottrina sulle verità sperimentali e sul testimonio immediato della coscienza, tuttavia non dubita di pronunciare, che i fatti del senso intimo trascendono la condizione di puro fenomeno; conciossiachè essi ci fanno sentire e conoscere la nostra sostanza pensante, i limiti esterni degli oggetti sensibili e il riproducimento delle esistenze passate.

VI

Dopo ciò vedesi aperto quello che accade a noi di operare, onde si fuggano in tutto gli errori che hanno fino al dì d'oggi oscurata o falsata

* Vedi vol. 307, 308 e 309 della *Bibl. Scelta di Opere italiane*, che si pubblica in Milano per Gio. Silvestri. (Vendibili in Firenze presso Ricordi e Comp.)

in parte la dottrina del senso intimo. E prima ci fa bisogno distinguere con iscrupolo sommo l'intuizione immediata dalla mediata, facendo quella testimone certissimo del puro fenomeno, questa delle realità estrinseche. Alla intuizione immediata non facciam seguitare nè prove nè raziocinii, perchè teniamo coi nostri antichi ch'ella nel porre sè stessa pone la sua intrinseca realità, avendo in lei la conversione del vero con l'ente, e l'*immedesimazione* del conoscente e del cognito. Per contro, alla intuizione mediata diciamo abbisognare sempre la prova; e altrimenti, restare le sue affermazioni di certezza pura istintiva e non razionale. Definiamo l'intuizione immediata: l'atto col quale si conoscono le nostre idee e le relazioni loro reciproche. Così fassi evidente che da quell'atto non può comprendersi mai, nè provare in modo veruno qualunque realità, che ideale non sia: quindi ogni giudizio, ogni affermazione, ogni credenza, la quale non cade direttamente ed esclusivamente sopra le idee, prova per l'intuizione immediata la certezza del proprio essere fenomenico, non l'oggetto estrinseco, del quale afferma o giudica, o crede. E, verbigrazia, cotesto entimema *io penso, dunque esisto* messo innanzi come atto puro d'intuizione immediata, non prova per sè la realità sostanziale del nostro essere, ma l'ideale soltanto: al che Cartesio non pose mente,

Con avvedimenti sì fatti sembra a noi di riporre nei giusti limiti l'autorità della certezza prima e assoluta, e di situare nel lume dell'evidenza loro speciale i fatti immediati della coscienza. Egualmente determiniamo con grande severità le condizioni e il modo per cui dall'intuizione immediata può darsi passaggio legittimo all'intuizione mediata; e teniamo che fino a quel termine qualunque mai conoscenza dei fenomeni intellettuali non può essere addomandata filosofia. E così provvediamo all'uopo di scansare quell'altra sorta di errori, nella quale a nostro avviso incapparono Locke ed i suoi aderenti, sostituendo, cioè, l'empirismo alla scienza, e negando taluna volta ciò che non riuscì loro di dimostrare.

Quello dunque che a noi rimane al presente da praticare e da conseguire si è di ripetere, con quanta maggior sottigliezza potremo, le analisi già state intraprese dei fenomeni della coscienza, e indagare se mai ci avvenissimo in fatti, in osservazioni e in ragionamenti nuovi, capaci di prestare passaggio idoneo e legittimo alla prova razionale delle estrinseche realtà, o vogliamo dire dell' intuizione mediata. Imperocchè noi siam convenuti nel metodo ch'ogni dottrina filosofica trova l'origine sua, l'emendazione e il perfezionamento nella storia positiva e completa dell'intelletto. E fermato che simile storia debba essere

positiva, noi, nell'esame dei fatti immediati della coscienza, eviteremo qualunque disamina e qualunque ricerca congetturale sull' origine e formazione primitiva dei nostri pensieri.

L'aforismo 19^mo ci viene insegnando con quale temperamento dobbiamo far uso dei nostri mezzi di conoscenza: e l'aforismo 12^mo c'instruisce a divertire dal soggetto le questioni incidenti; e per quelle ove è grande dubbiezza e contrarietà d'opinioni c'insegna a cavare il poco di certo che vi s'asconde, e a convertirlo in semenza di verità. Per lo che noi porremo da banda la maggior parte delle materie che si discutono nella moderna psicologia, o al più, ne trarremo quella porzione chiara evidente, e da ognuno assentita, la quale abbisogna allo intento ultimo di questa seconda parte, che è la dimostrazione fondamentale di tutto lo scibile. Per la stessa cagione noi non ci mischieremo punto alla controversia sull'esistenza delle nozioni ingenite e dei giudicii *a priori* sintetici; ma procederemo intorno ciò con la scorta di tali tre massime: 1^a Quelle idee che il senso comune riconosce per oggettive e riferentisi alle estrinseche realità, non possono avere origine subbiettiva ed ingenita, perchè pensiamo, nel senso comune non possa capire inganno: 2^a Se i giudicii *a priori* sintetici esistono, essi non convincono la ragione, bensì la violentano: 3^a Ogni prova circa la realità dello scibile,

perchè sia razionale e produca scienza, non può appoggiarsi alla convinzione istintiva dei giudicii *a priori* sintetici. Queste massime ed alcune altre, le quali antecedono, sembra a noi che somministrino un progresso nuovo alla contemplazione dei fatti intellettuali, onde forse non è temerario sperare eziandio alcun nuovo risultamento.

VII

Kant ha pure denominati giudicii *a priori* sintetici quelli che paragonano le quantità discrete o continue, e pone per ciò l'algebra e la geometria tra le scienze costruite *sinteticamente a priori*. Il che, quando fosse, basterebbe a distruggere la perfetta razionalità delle matematiche, e convertirebbe la loro evidenza in necessità pura istintiva.

Importa dunque assaissimo cancellare quella sentenza di Kant; e noi lo facciamo col ragionamento che segue.

Due sorte esistono di giudicii analitici: l'una scuopre nel soggetto alcuna parte integrale non stata avvertita innanzi, come quando nell'idea d'uomo si noti la facoltà di esprimere per segni il pensiero; l'altra confronta insieme le parti costitutive dell'idea, o tutta essa idea con altre, e nota le relazioni ch'indi vengono fuori. Come quando si osservi fra le unità del numero 12

ch'elle possono venir sommate a tre a tre quattro volte, ovvero che il numero 12 sta nella classe dei numeri pari. Nella prima sorta di giudicii analitici il soggetto contiene già per intuizione l'idea, che poi s'avverte e conosce distintamente: nella seconda il soggetto contiene avanti non più che i termini della relazione, o l'uno dei termini, essendo l'altro offerto dalla materia dell'attributo. L'arte poi del paragonare, e il sentimento che se ne origina è nuovo per intero, ed è un'addizione reale, che l'uom fa al subbietto del giudicio. Con tutto ciò quel sentimento o quell'idea può essere chiamata parte necessaria del suo subbietto per due riguardi: e il primo è questo, che, dati i termini di confronto, è pur dato sempre il dover sentire la relazione che si confà con la lor natura, quante volte quei termini vengano conosciuti in sè e paragonati. L'altro riguardo è questo, che i soggetti della mente qualora vengono pensati in astratto e sciolti dall'accidental cognizione, che ne prendono gl'individui, si contemplano nell'essere loro compiuto e perfetto, e quindi come forniti di tutte le loro attinenze reali e possibili. Così, per cagion d'esempio, l'idea di triangolo meditata in astratto, cioè non quale giace in alcuna mente, or più or meno chiara e completa, ma in sè medesima per modo assoluto e immutabile, supponesi contenere tutte le proprietà e le relazioni infinite,

che i geometri v'hanno scoperto di mano in mano, e quelle altresì che i futuri discopriranno; ma non va di questo piede per i casi concreti dell'umano comprendimento; imperocchè in quelli la notizia dei subbietti può esistere o falsa o manchevole: quella poi delle idee relative non può mai antecedere l'atto di relazione. Imperò questo giudicio, addotto in esempio da Kant, $7 + 5 = 12$, è sintetico veramente, se guardasi alla cognizione nuova che noi prendiamo del suo soggetto, ma egli è analitico, se guardasi alla necessaria preesistenza dei termini, e se il giudicio venga considerato nel suo essere astratto e assoluto. Però qualora Kant va mostrando che il giudicio esemplificato è sintetico, egli parla di quel giudicio particolare, che sorge la prima volta nel nostro intelletto, e riuscir può così vario ed accidentale, come domanda la natura di tutti i fenomeni particolari.

Per converso, qualora va dichiarando del giudicio medesimo essere la sua natura apodittica, non potendosi pensare ch'egli sia altramente, parla il filosofo del giudicio contemplato in astratto e fuor d'ogni dipendenza dagli accidenti dell'umano pensiero.

Per tal maniera vien riprovata la pretensione di Kant di scoprire nei giudicii aritmetici altrettante sintesi di ragion pura. La qual pretensione non viene certo rimossa dalla instanza che vi fa

contro l'autore del *Nuovo Saggio sulla origine delle idee*, nè dall'altra che vi fa l'egregio *Galuppi:* e di vero il primo si contenta di scrivere che, se con l'aiuto dei segni si scuopre la somma di 7 + 5 essere uguale al numero 12, l'idea di quell'eguaglianza preesisteva nel concetto del numero 12; ma Kant replica adducendo in contrario il fatto, e chiedendo se mai un'idea di relazione possa esistere dentro di noi, innanzi che l'atto di relazione abbia luogo. Pretende il *Galuppi* che la proposizione 7 + 5 = 12 non significhi a rigore un giudicio, ma una definizione semplice nominale, per cui all'espressione 7 + 5 venga sostituita l'altra più compendiosa di 12, nel modo che 7 compendia 6 + 1, e 5 compendia 4 + 1, e così discorri pel resto dei loro elementi. Laonde la proposizione 7 + 5 è 12; vale identicamente quest'altra: 7 + 5 si chiama 12, e sono ambidue segni diversi della medesima idea. Che se taluno non vede subito a 7 + 5 competere l'appellazione di 12, faccia di trascorrere per le altre definizioni cominciando dalla minor cifra cioè dall'uno, e sì lo vedrà. A questa opinione del *Galuppi* noi stimiamo potersi rispondere da Kant in tal modo: egli è troppo vero che 7 + 5 e 12 sono segni d'una medesima idea; ma non scende da ciò che dire 7 e 5 sommano a 12 valga solo un definire nominalmente l'una espressione con l'altra. E per fermo, la nominale definizione ri-

pete nell'attributo la idea medesima che compone il soggetto, laddove il giudicio qui anzi esposto fa dall'attributo significare una qualità novellamente scoperta nell'idea del soggetto, cioè a dire, la qualità che risiede nei due primi numeri, di riuscire sommati insieme uguali ad un terzo numero. E giungesi a questo risultamento per due confronti, l'uno innanzi tra le due cifre, l'altro fra esse due e il termine loro comune d'identità, le quali tutte cose differenziano molto dalla definizione pura dei nomi.

Quanto poi al secondo esempio addotto da Kant per li giudicii geometrici, desunto dalla definizione della linea retta, diciamo risolutamente che sbagliano quei geometri i quali, contro il praticato da Euclide, annoverano fra i loro assiomi la proprietà della retta, che è di segnare il più corto cammino da un punto ad un altro. Ma bene in vece dovrebbero collocare tal proprietà nella serie di quei primissimi fatti di cui non si esibisce dimostrazione, e da cui partono essi come da ipotesi semplici per innalzarvi sopra i lor teoremi.

CAPITOLO IV

Fenomeni generali e costanti dell'atto d'intuizione.

I

Il pensiere è uno assolutamente.

Una sola ed unica virtù del nostro intelletto conosce ogni cosa. — S. Tom. Contra gentes, L. XXXI. — *L'anima è semplice non comparativamente, ma bene assolutamente.* — F. Patrizio: Mystica Ægyptiorum. — *Come il principio assoluto si svolge nella multiplicazione degli esseri, noi produciamo alla nostra volta l'unità dell'idea con la comprensione del multiplo. — La nostra personalità non conosce altro fondamento che la individualità perfetta dell'anima.* — Giordano Bruno, Della Causa, Principio e Uno. — De triplici minimo et mensura, L. I, C. II. — *L'unità confusa della percezione è il primo atto della mente.... Noi siamo astretti a concepire maisempre sotto una forma di unità.* — Andreæ Cisalpini, Quaestiones peripateticae. Quaest. I, L. I. — *Tutto ciò che per fatto intrinseco percepiamo, così lo percepiamo, che esso in noi, e noi siamo in esso.* — Campanella, Univers. Philosoph. P. I, C.

VIII. — *Ogni facoltà dell' anima sta unita per modo, che non ammette divisione, se non mentale: l'anima è dunque una perfettamente e assolutamente.* — Id., eod., P. III, L. XIV, C. IV. — *Benissimo i Pitagorici significarono l'intelletto per l'unità, stimandolo sostanza impartibile, non perchè reputassero gli enti essere numeri, come a torto credè Aristotile.* — Idem, eod. P. II. — *L'uomo è di natura doppia e composto di partibile e d'impartibile natura.* — Tasso. — Il Porzio. — *La mente non può sopportar divisione.* — Vico. Dell' antica Sapienza degl'Italiani. —

Il pensiero è attivo.

Niun filosofo antico italiano ha negata nell'anima l'esistenza di due principii attivo e passivo, e infinita opera sarebbe citare tutti i lor passi. S. Tommaso rinnovò ed emendò la dottrina peripatetica dell'intelletto agente, e scrisse fra l'altre cose: *I fantasmi sensibili sono nel pensiero come istrumentale agente d'ordine secondario; invece l'intelletto agente vi sta come principale e primo.* — De Veritate. Quaest. X, art. VI — *La sensazione non è una pura passività; è una percezione dei cangiamenti proprii dello spirito.* — Bernardini Telesii, etc. De rerum natura, etc. L. VIII, XXI. — *Erra gra-*

vemente Aristotile asserendo che il senso giudica: la mente sola è che giudica con l'esercizio della sua attività. — Campanella, Univers. Philosoph., L. I, P. I, in più luoghi. —

La cognizione è un giudicio.

Alla cognizione due cose debbon concorrere, l'apprensione e il giudicio. — S. T. De Verit, Q. X, Ar. VIII. —

Raccogliamo pertanto con brevità e con precisione quello ehe l'esperienza antica e recente ha saputo discernere di più generale e di più durevole in qualunque atto d'intuizione, e intendiamo sempre parlare della immediata. Il primo fatto è questo: La mente umana possiede la facoltà di sentire distintamente non una sola idea, ma più; non sempre l'una dopo l'altra, ma l'una insieme con l'altra ad un tempo, dal che tragge poi la virtù di astrarre, di comparare e di giudicare.

Questa esperienza universale e perpetua dell'atto d'intuizione insegna di necessità che le idee *simultanee* sono un *multiplo* raccolto nell'unità assoluta del nostro pensiero, a cagione che senza unità di pensiero assoluto non può essere multiplicità simultanea d'idee sentite. Di-

ciamo unità vera e assoluta, o, come suole chiamarsi, unità metafisica, escludente ogni parte fuori di parte, ogni modo e forma di divisione reale. E, per fermo, se l'unità del pensiero non è assoluta, ciascuna delle idee simultanee occupa isolatamente una porzione di lui: ove dunque risiederà la concezione integrale e simultanea di tutte? e se questa non è, donde tragge mai il pensiero la facoltà di sentire e di giudicare ad un tempo solo più idee? Divisione adunque di pensiero e totalità assoluta di pensiero sono repugnanti.

Contro questa natura impartibile dell'atto di intuizione s'incontrano ne' libri moderni due obbiezioni molto speciali. Appartiene l'una ai fisiologisti, i quali si ripromettono di spiegare l'intendimento con moti e oscillazioni di nervi. L'altra è un trovato nuovo di Kant, il quale non esita punto di registrare la semplicità del pensiero umano tra *i paralogismi della ragione*. Negano i fisiologisti che il nostro pensiero abbia potenza di concepire più idee simultaneamente; bensì affermano essere questa una illusione comune ed assai scusabile, stante che la rapidità dei moti nervosi è tale da far parere simultanei i minimi del tempo che si succedono: il quale inganno, aggiungono essi, è veduto ripetersi mille volte nel mondo esteriore, come si prova per molti esempii. E, verbigrazia, la

fionda aggirata con estrema velocità sembra a noi segnare un cerchio intero e continuo, mentre nella realità la scaglia girata non può occupare che un solo punto di spazio alla volta. A ciò rispondiamo noi col fatto e coi ragionamenti così. Sieno A e B due idee non simultanee, ma successive l'una all'altra più volte.

Diciamo che qualunque tempo venga occupato da ciascuna di esse nel rimanere presente allo spirito, se quando ne parte, non lascia vestigio alcuno di sè, cioè a dire, non si mantiene quivi per alcun grado di ricordanza, la idea che succede occuperà sola tutto il pensiero come fosse la prima e l'unica sempre. Moltiplichiamo a piacimento cotesto caso, e poniamo che ad A e B conseguitino in ordine C, D, E, F, e così segui. Tenendo salda la ipotesi che ciascuna di tali idee apparisca isolatamente e ch'ella s'estingua e s'annichili in tutto avanti il sopravvenire della più prossima, diciamo che accaderà per le idee C, D, E, F, ecc., quel medesimo che era avvenuto per l'idea A e l'idea B, cioè che l'ultima concepita parrà sempre e necessariamente la prima e l'unica. Ora quando si finga raccorciato sopra modo il tempo in che dura ciascuna idea, non perciò si fa luogo ad alterazione di legge. E per fermo due casi e non più occorrono qui alla mente. O vuolsi che le idee, quantunque ristrette in atomi impercettibili di durata, non cessino di

farsi sentire con distinzione, o vuolsi che la lor concezione riesca per la brevità del tempo non discernibile nelle sue parti, ma oscura e confusa: nell'un caso, la nostra ipotesi prosegue ad avere effetto puntualmente; nell'altro, v'ha simultanea apprensione: da che, sentire le idee in modo confuso vuol significare, sentirle tutte a un tempo medesimo, ma non distinguerle tutte. Qualora adunque, conforme la sentenza dei fisiologisti, le idee non sieno mai simultanee, noi ci facciamo a chieder loro nel nostro esempio, se al sopravvenire di B persevera, o no alcuna memoria di A. Nel primo supposto esistono due percezioni simultanee, novella l'una, l'altra riprodotta, ovvero continuata. Nel secondo supposto abbiamo notato quello che di necessità ne avverrebbe.

II

Kant, negando la possibilità di conoscere alcun reale in sè, e ristringendo l'umano scibile alla notizia delle nude apparenze, insorse contro la tesi che pone l'unità assoluta dell'umano pensiere; imperocchè, scrive egli, qual uomo resterà assicurato se il pensiero sia uno e semplice nell'apparenza soltanto, ovvero nel suo essere sostanziale? da che sì fatto essere non soggiace punto all'osservazione del senso intimo?

A noi gioverà riflettere in primo luogo che simile controversia non importa gran fatto all'as-

sunto nostro, pel quale basti verificarsi questo, che l'unità assoluta dell'umano pensiere sussiste pure in qualche maniera ed è condizione essenziale, perchè la percezione del multiplo riesca possibile. Laonde che tale unità sia sostanza, ovvero sia modo, aderisca o non aderisca ad alcun soggetto, non cresce la realità sua e non iscema, di guisa che possono immaginarsi tutte le cose venute al nulla; ma non che il pensiere sciolto dalla sua unità concipiente rimanga in atto. Secondamente, diciamo a Kant il pensiero uno e semplice, o sussiste per sè, o aderisce ad altro essere; imperocchè ogni ente o esiste in sè, o in altri. Nell'un supposto il pensiero non potrebbe diversificare da ciò che apparisce, stando ogni sua realtà nella sola apparenza. Nell'altro supposto diciamo, l'entità a cui aderisce il pensiero dovere essere altrettanto una e semplice, attesochè un soggetto, quale si voglia, non può senza dividersi sostanzialmente racchiudere in sè ciò che assolutamente è composto.

Un altro fatto costante e generalissimo della intuizione è l'esercizio della nostra spontaneità.

Venne osservato ad alcuni moderni ed allo Stewart singolarmente, che una proporzione esatta corre fra l'attendere e il ricordarsi, tal che dove quello vada scemando, questo pure s'affievolisce con egual grado. Stimano eziandio taluni che, verbigrazia, il leggere con somma velocità

un libro non avvenga nè possa avvenire, senza la percezione di tutte le lettere e di tutte le sillabe, ma dice lo Stewart, a noi è tolto avere coscienza di ciò, a cagione che la memoria di quei minimi atti è impedita sempre di nascere, essendo loro mancata compiutamente la nostra attenzione. Questo ragionare di Dudgald Stewart prende, come si vede, forza e principio dalla semplice analogia, perchè vuolsi credere che la proporzione scoperta fra il ricordarsi e l'attendere debba in qualunque disposizione di mente rimaner salda e uniforme, e però si conclude che ove non è ombra di ricordanza, neppure abbia avuto luogo attenzione alcuna. Però conveniva allo Stewart fare innanzi giudicio più circospetto intorno l'indole della percezione, ed esaminare se il nostro animo abbia facoltà di concepire insieme e di non attendere, siccome egli ha opinato; in vece noi reputiamo che allorquando l'animo nostro non risponda alla sensazione con qualche moto della propria energia, la sensazione non succeda, ovvero non sia percepita. Ma, uscendo di tale disputa, ciò rimane fermo e provato che l'uomo non ha, nè può avere conoscenza d'alcun pensiero, il quale non sia accompagnato dall'attenzione. Imperocchè conoscere è giudicare, e non si compie giudicio mai senza distinguere l'una idea dall'altra, e senza farne paragone. Oltredichè, se la durata percettibile di qualche pensiero do-

manda un atto memorativo, e questo un atto attentivo, ogni cognizione è pensiero che dura assai percettibilmente, e perciò include un qualche atto attentivo dell'animo.

Ora importa al seguito del nostro libro definire con giustezza quello che voglia dire attenzione, e quello che sia. Pronunciamo dunque, essere l'attenzione *certo atto frequente della nostra spontaneità, con cui ella si rivolge sopra l'oggetto mentale, che è termine dell'atto.*

Scriviamo *certo atto,* perchè come semplice e singolare ch'egli è nella specie sua non può delinearsi da noi con parole più proprie. Si dica il simile per quelle voci metaforiche *volgersi sopra l'oggetto;* le quali non vengono qui da noi adoperate con mente di ritrarre al vero un modo semplice e inesprimibile dell'animo, bensì vogliamo che servano a richiamare la sua notizia con fedeltà e con vivezza.

Queste tre cose pare doversi distinguere nell'attenzione. L'una, che a lei fa bisogno un oggetto mentale, l'altra, che ella è una sorta di reazione sopra l'oggetto medesimo, la terza, che questo è termine della reazione, cioè a dire, che tutta l'efficacia attentiva non si stende di un attimo fuor dell'oggetto suo: le quali tre cose stimiamo avere significate con dire, che la nostra spontaneità si rivolge sopra l'oggetto mentale che è termine dell'atto. Ma perchè scriviamo essere

l'attenzione un modo di operare della nostra spontaneità, porta la materia il far parola di questa particolarmente, e per tal guisa verrà illustrata, quanto pure è sufficiente, la definizione offerta da noi dell'atto di attendere.

III

Nella proposizione *io penso* sta espresso un fatto perpetuo e generalissimo dell'intendimento, il quale è, che tutti gli uomini riferiscono di continuo le proprie cogitazioni al *me*, il quale risiede dentro di loro, come subbietto di essi pensieri e centro dell'umana esistenza.

Discordano i filosofi immensamente sulla nozione di tal subbietto e sull'intendere ed esplicare la sua natura. I Locchiani mantengono, la nozione del *me* non significare altra cosa, eccetto che il collettivo delle sensazioni. Per contro, i Razionalisti affermano che la nozione del *me* risguarda ad un essere non collettivo nè fenomenico, ma individuo e sostanziale; questo non cadere sotto l'occhio del senso intimo, ed il suo esistere venir rivelato a noi instintivamente e per un'applicazione immediata dei principii trascendenti di sostanza e di cagione. Al parere dei Locchiani contraddicono insieme il fatto ed il raziocinio; nè staremo noi a ripetere quello che se ne trova scritto in confutazione in più luoghi, massime dai seguaci della scuola scozzese. Ma per ri-

spetto all'opinione contraria, la quale corre e possiede oggi tutte le scuole, diciamo innanzi a ogni cosa che accettandosi la nozione del *me* per trascendente o innata o istintiva si taglia nelle prime radici qualunque speranza di provare scientificamente l'umano scibile. La qual conclusione, troppo avversa al desiderio della buona filosofia, ha origine, se pure non siamo errati, nell'equivocazione del nome sostanza.

Noi diciamo dunque che la nozione del *me* racchiude il significato d'un doppio soggetto, l'uno non visibile alla coscienza, e l'altro visibile; l'uno sostanziale, fenomenico l'altro. Quest'ultimo diciamo venire provato dal fatto dell'intuizione immediata e il primo dal raziocinio.

E di vero, qualunque movimento si osservi nel nostro animo e qualunque confronto si stabilisca fra i fenomeni della sua attività, noi sentiamo per chiara e subita intuizione certa medesimezza costante giacere in fondo alla differenza di tutti i lor modi, la quale medesimezza domandiamo *spontaneità*, ovvero *principio attivo dell'animo:* e ciò poi sentiamo, non per applicazione d'alcun trascendente principio, nè per concetto *a priori*, nè per suggestione istintiva, ma per luce vera e immediata del senso intimo.

In tale spontaneità, che si modifica e si differenzia a ciascuna sua operazione, consiste pertanto il soggetto noto e sentito dei nostri

pensieri. Conciossiachè noi chiamiamo soggetto qualunque identico che persevera in mezzo il variabile, e tale è il principio attivo dell'animo.

Per diversificare che facciano gli oggetti di nostra mente, essi vengono sempre ad una maniera compresi, e raccolti dalla sintesi cogitativa, cioè a dire da un atto speciale e particolare della spontaneità. Sotto tale riguardo gli oggetti affacciati alla mente divengono essi medesimi varietà e modi della forza sintetica del nostro principio attivo. E di qui nasce molto legittimamente che tutto quanto il pensiero soglia essere denominato un modo del subbietto spontaneo.

Ora seguiterebbe di dire se cotesto subbietto contenga nulla in sè stesso, oltre la sua identità fenomenica, e qual cosa contenga. Però a tale ricerça e ad altre correspettive soddisfaremo un poco più tardi; da che si discerne a prima vista includere esse nel loro tema la intuizione mediata, cioè la nozione di quelle realità, le quali non cadono sotto l'occhio della coscienza.

IV

Emerge da tutto ciò, per final conclusione, che giustamente noi distinguiamo nella nozione del *me* un subbietto sensibile, ed un subbietto sostanziale: essere il primo noto per semplice intuizione, e la realità sua non domandare, onde si faccia conoscere, la realità della sostanza; ri-

porre egli la sua entità nella perpetua medesimezza, la quale si riproduce in qualunque atto cogitativo. E riprendendo ora il filo di quelle idee con cui fu dato principio al paragrafo antecedente, diciamo che per le cose ragionate intorno la spontaneità rimane chiara ed aperta la superiore definizione dell'atto di attendere. Altresì riman dimostrato che in ogni atto d'intuizione racchiudesi un qualche esercizio della nostra spontaneità; imperocchè dove manchino tutti gli altri fenomeni della spontaneità, mai non mancherà quello dell' attenzione; sottratto il quale non sappiam bene, se possa restare, o no forma alcuna di concezione, ma sappiamo certissimo ch' ella non potrebbe essere conosciuta.

Due corollarii assai rilevanti emanano pure dalla materia discussa. L' uno è che poichè l'attenzione intervenendo in ogni atto di conoscenza accusa sempre un qualche esercizio della nostra spontaneità, e poichè questa s'è veduta essere costantemente il subbietto d' ogni pensiero, lecito sembra di pronunziare che qualunque atto d'intuizione è pure un modo particolare e determinato del subbietto pensante, o dir si voglia del *me* fenomenico.

Il secondo corollario vien fuori da quella necessità, che abbiamo riconosciuto nell'essere peculiare dell'attenzione, d'indirizzarsi cioè perpetualmente ad un qualche oggetto: e per vero

comecchè questo oggetto rimanga sempre incluso nell'unità assoluta di nostra mente, nulladimeno egli vi siede in un modo suo proprio, e distintissimo dalla veduta intellettuale dell'animo.

Segue adunque di dire che ogni atto d'intuizione riproduce, per legge essenziale e immancabile, l'unità, la spontaneità, e la distinzione fra l'obbietto e il subbietto.

V

Viste e trovate cotali cose, importa ora prender notizia del modo col quale si compie la conoscenza, giacchè l'intuizione che presta materia allo scibile umano ha sempre la forma generale di conoscenza. Adunque, parlando dello stato presente del nostro intelletto, tre fenomeni si distinguono principalmente nel nostro atto di conoscere. Il primo è che noi *affermiamo* l'oggetto cui s'indirizza l'attività del nostro animo, e così formiamo il giudicio conoscitivo per cui si afferma tale cosa di tale altra. Il secondo fenomeno è il bisogno e l'uso dei segni astratti, conciossiachè non si sa comprendere in qual guisa potremmo noi comporre una mentale proposizione, e dire p. es. a noi stessi: la tal cosa è, ovvero, noi siamo, senza di già possedere l'uso di certi segni, che fannosi ajuto alle somme astrazioni: e per vero, l'astrazione dell'essere la quale interviene in ciascuna proposizione è la massima di tutte

l'altre. Il terzo fenomeno è l'accettazione generale in cui vengono presi tutti quanti i nomi dei predicati: di guisa che pure inventando un'appellazione nuova per un attributo individualissimo, noi lo facciamo con l'intenzione della universalità, cioè ch' essa appellazione rimanga segno di tutte le cose, le quali verranno trovate identiche a quella di cui è il nome. Questi tre fatti, i quali noi riscontriamo in qualunque proposizione e costituiscono per ciò l'atto del conoscere, come risiede nella condizione presente dei nostri intelletti, offrono tre questioni a risolvere. E prima si chiede la loro propria realità, secondamente la spiegazione e l'origine, terzo, quello che importino, rispetto alla prova di tutto lo scibile. E sulla prima questione diciamo la realità di quei fatti essere d' *intuizione* pura *immediata*; e quindi la loro entità si raccoglie tutta nel loro modo di esistere intellettualmente. Per la seconda questione è da confessare, che la scienza del pensiero, quale è posseduta oggidì dai filosofi, non giunge a scuoprire la generazione prima dell'atto di conoscere. Imperocchè quella serie di operazioni mentali che si va immaginando per dar nascimento alla conoscenza, sembra di già contenere alcuna porzione dell'atto conoscitivo. All' ultima questione diciamo che tale ignoranza intorno la forma prima, e l'origine dell'atto conoscitivo non turba in nulla la prova fondamentale di

tutto lo scibile. E, vaglia il vero, nessuno, pensiamo noi, vorrà credere che la mente affermando la sussistenza d'alcuna cosa, crei quella medesima sussistenza, ma ognuno in vece resterà certo che qualunque realità degli oggetti pensabili è indipendente affatto dallo affermare, o dal negare di nostra mente. Si ripeta il simile pel bisogno e l'uso dei segni: imperocchè chi vorrebbe mantenere, senza paura di assurdo, essere i segni delle idee e delle cose esteriori quelli medesimi che producono, o cangiano la realità di esse idee o di esse cose? Di fatto allorquando la setta dei nominali disse che le idee universali non erano niente altro che un nome, non dissero con questo che i nomi creassero alcuna cosa, nè dentro il pensiero, nè fuori; e se la dottrina loro disfaceva una buona parte della realità dello scibile ciò proveniva non punto dall'uso dei segni, ma dal pensare falsamente che la realità pura dei segni fosse la sola realità delle idee generali. Ultimamente diremo pel senso generico attribuito a tutte quante le appellazioni dei predicati, che nè pur questo offende la realità dello scibile, e la pienezza delle sue prove; di fatto l'appellazione generica dei predicati non ci asconde le condizioni individuali con cui quelli si trovano uniti dentro ciascun singolare; laonde chi dice o pensa questo giudicio: *la vostra mano è bianca*, percepisce effettivamente due cose, cioè, il modo speciale

della bianchezza inerente in quella singolar mano, e il modo comune della bianchezza che risiede così in quella mano, come in qualunque altro corpo, il quale sia bianco; e ciò risponde a capello al reale di tutti gli esseri. Ma però, a cagione che il numero delle specialità è più grande senza misura del numero dei segni, avviene che il modo speciale della bianchezza non trovi per sè una denominazione altrettanto speciale e propria: quindi colui il quale esprime il giudicio, *la vostra mano è bianca*, sa di esprimere ad altrui la sola bianchezza comune, percependo egli la peculiare nella visione medesima dell'oggetto pensato.

Discende dal fin qui detto, che i fenomeni proprj dell'atto conoscitivo, comecchè rimanessero oscuri ed inesplicabili, non impedirebbero tuttavia di cercare con buon successo la prova fondamentale di tutto lo scibile, conciossiachè l'atto di conoscere dee venire considerato siccome un istrumento di più aggiunto alle altre facoltà intellettive, per cui è data all'uomo la possibilità di sentire, d'intendere e di sapere.

VI

Ma la serie di queste cose ci mena a considerare un poco più ragguagliatamente l'uffizio dell'atto di cognizione, perchè si discerna fin dove giunge la necessaria intervenzion sua. E sopra tutto è da chiarire se l'uso medesimo delle facol-

tà intellettive domandi sempre per suo istrumento il giudicio conoscitivo, tal quale risiede nella presente costituzione dei nostri intelletti.

E per quello che s'appartiene alla facoltà di attendere, noi diciamo che l'azione sua antecede di forza il giudicio conoscitivo, imperocchè innanzi di affermare che un oggetto sussiste, bisogna avvertirlo più o meno distintamente. L'atto poi di avvertire e di attendere sembra a noi tanto semplice e nel suo primo moto così indipendente da qualunque nozione, oltre l'oggetto suo immediato, che affermare il contrario e sottoporre quell'atto alla direzione di qualche idea anteriore, ci sembra di mente imbevuta d'intempestivo platonicismo. Maggiore è la difficoltà che si trova a spiegare, come l' attenzione trapassi da un oggetto ad un altro per libera scelta: conciossiachè attendere ad un oggetto, piuttosto che a un altro, non si può senza un fine; e l' agire per fine sembra supporre la cognizione astratta del collegamento che passa tra quello ed il mezzo. Sopra ciò noi prendiamo a osservare che molte fiate quello, il quale vien chiamato fine da noi, non è nel fatto se non una semplice associazione d' idee, ripetute nell'ordine stesso in cui nacquero. Così perchè l'infante si volga con ansia al petto della nutrice, non diremo essere necessaria la cognizione del nesso tra il mezzo e il fine, bastando a ciò, per quello che ne pensiamo, la forte associazione

avvenuta fra il senso della fame, la vista della nutrice, il latte sorbito e l'appagamento succedutone. Ma, lasciando tale ricerca, a noi basta provarsi questo, che il trapasso della nostra attenzione da un oggetto ad un altro, e da un tutto a una parte, ovvero dalle parti al tutto correspettivo, possa accadere per solo concatenamento d'impulsi istintivi, senza interposizione alcuna di idee astratte ed universali. E per vero, si torni al caso della nutrice, la quale abbiam figurata nel punto di approssimarsi ad un fanciullo lattante: la nuova immagine che entra per gli occhi di questo, svegliando la sua attenzione, la terrà volta a quella parte donde muovono le impressioni più vive: e poniamo che tal parte sia il volto. La nutrice fa un cenno e sorride: l'attenzione allora del fanciulletto sarà chiamata di preferenza agli occhi più scintillanti, o alla bocca atteggiata al riso, e forse all'uno ed all'altro in più tempi, secondo che il variare dei minuti accidenti farà avvertire ad una parte piuttosto che ad un'altra. Intanto questi diversi trapassi dell'attenzione rendono più distinta e viva tutta la forma del volto, la quale non ha mai cessato di farsi presente al pensiero, sebbene in modo confuso e languido. Ora, senza più proseguire per questo esempio, diciamo che quando l'azione di astrarre valga quello che i filosofi scrivono, cioè il dare attenzione ad alcuna cosa in disparte e di-

visamente dall'altre, noi manteniamo che il semplice concatenamento degli impulsi istintivi è sufficiente a produrre ciò, e quindi stimiamo troppa assoluta quella sentenza dell'ab. *Rosmini*, che dice, l'uomo non potere astrarre in alcuna maniera, senza l'antecedente uso di certe astrazioni.

Viene al presente il considerare la facoltà di riflettere e la conversione che fa il pensiero sopra di sè medesimo, o vogliam dire la contemplazione che fa degli atti suoi proprj divenuti oggetto e termine d'un nuovo atto. Diciamo pertanto che questo convertimento del subbietto in obbietto non è per ajuto del giudicio conoscitivo. E per fermo, saper notare nelle cose l'essere comunissimo, e aggiungere ai predicati l'intenzione delle universalità non si vede quello che importi alla conversione del subbietto in obbietto, la qual conversione non può succedere per modo deliberato se non avendo di lei antecedentemente una qualche notizia; ma ciò vuol dire pensare di già i nostri atti oggettivamente. Adunque o noi nasciamo con la visione oggettiva di noi medesimi, ovvero ella sorge senza cooperazione d'alcuna idea anteriore.

VII

Circa la facoltà di formare il giudicio insorgono maggiori dubbiezze. E prima è da distin-

guere l'una dall'altra le operazioni concorrenti a quell'atto. Ben si vede che innanzi dee venire l'analisi, cioè l'attenzione prestata divisamente ai due termini del giudicio: segue il loro confronto, o vogliam dire la vista attentiva e contemporanea di ambedue: dopo ciò è l'atto propriamente chiamato giudicio, il quale consiste a concepire i due termini in un legame di soggetto e di predicato. Che la mente possa per semplice istinto avvertire una cosa in disparte da un'altra, o due cose a un tempo medesimo, ci sembra da non doversi negare dopo quello che si è motivato più sopra. Ma per la terza operazione, onde si attribuisce un predicato a un soggetto, bisogna di nuovo distinguere: se per soggetto intendiamo sempre una idea di sostanza, e per predicato sempre un aggiunto d'idea universale, chiaro è che il giudicio conoscitivo si fa istrumento necessarissimo alla terminazione d'un qualunque altro giudicio.

Così non pensiamo, se la parola *subbietto* sia estesa a significare eziandio certa totalità di fenomeni, congiunti per continuità di spazio, di tempo, di solidità, di colore, di moto e d'altri accidenti, e se la parola predicato esprima per conseguente una parte di quel tutto speciale: conciossiachè allora diciamo la congiunzione del predicato al subbietto essere concepita senza sussidio d'altre idee, e senza alcun intervento del

verbo. Non dispiaccia rivenire all'esempio del bambinello, e fingiamo a questa volta, ch'egli tenga tra mani un'offella, e che dopo alquanto averla adocchiata o palpata vi ponga la bocca e la morda. Noi ripetiamo che pure fatto il supposto che in quel fanciullo non sia idea generale nessuna, debbono tuttavia affacciarsi all'animo suo queste tre qualità di concetti: vale a dire, l'idea dell'offella costituita da un gruppo di sensazioni insieme associate per continuità di spazio, di tempo e d'altri accidenti; l'idea del sapore svegliata dall'azione del mordere; poi l'unione di questa medesima idea al complesso anteriore di sensazioni. Le quali tre idee portano seco tre operazioni distinte della mente del fanciulletto. E prima uno sforzo attentivo sopra il complesso unito delle sensazioni che rendono l'idea dell'offella. Poi quel medesimo sforzo attentivo sparso e ripartito sull'affezione saporosa. In fine il confronto fra i due termini prossimi, e il concepire l'uno come distinto dall'altro e come legato con l'altro.

Proseguire a cercare nuove facoltà della mente riuscirebbe superfluo, imperocchè tutte quelle che assistono immediatamente all'atto di cognizione son contenute ed epilogate nella facoltà di giudicare.

Raccogliendo ora le molte cose trattate fin qui intorno l'indole e l'operazione del giudicio

conoscitivo due conclusioni vengono fuori assai nettamente.

La prima è che il giudicio conoscitivo non altera in nulla la natura degli oggetti pensabili, e quindi non turba la prova della realità dello scibile.

La seconda è che l'esercizio più semplice, più immediato e più elementare delle facoltà di attendere, riflettere e giudicare sembra indipendente da qualunque idea astratta ed universale, e in ispecie da esso giudicio conoscitivo.

CAPITOLO V

Della realità obbiettiva.

I

Noi sentiamo noi stessi e non già le cose.

Ciò che è intelletto, bisogna che sia nell'intelligente. — S. Tom., contra gent. I, LI. —

Ciò che è sensibile è il senso medesimo in atto. — Id. eod. —

Il senso conduce alla cognizione esteriore degli accidenti, l'intelletto poi perviene alla nuda quiddità, *separandola da ogni material condizione.* — S. Tom., Tertia Secundæ Part. Sum., Quæst. 95. —

Siamo noi che mutiamo; dunque sentiamo solo noi stessi e non già le cose. — Campanella, Univers. Philos., Pars. I, L. I, C. VIII. — *La percezione delle cose è un giudicio.* — Id. eod. P. II, L. VI, C. IX. — *Che poi quali sentiamo le cose, tali sieno in sè medesime è a me incertissimo.* — Id. eod. P. I, L. I, C. V. —

Dal pensiere uno e spontaneo sorge la prova dell'esterno.

Noi sentiamo le cose estrinseche, solo perchè ci sentiamo mutare.... non siamo noi che ci mutiamo, dunque altra cosa ci muta. — Campanella, opera citata, P. I, L. I, C. VIII. — *Il senso è passione, perchè appunto per la passività sua il giudizio conoscitivo conosce il sensibile.* — Idem. eod. P. I, L. I, C. IV. —

L'unità e la sostanza esistono nelle cose.

Secondo natura il quanto, l' unità e il numero sono in tutte le cose. — Campanella, opera citata, P. II, L. VII. — *La sostanza è detta l'ente per sè dai Peripatetici; ma per noi è l'ente per sè che sottostà ad altri esseri.* — Id. eod. P. I, L. III, C. IV. — *L'unione, come linea da punto, deriva dall'unità.* — Tasso, Dialogo della pace. — *Non è da concedere gli enti singolari*

potere esser molti senza qualche unità. — F. Patrizio, Panaugiæ L. V. —

Da queste condizioni e attributi dell'evidenza intuitiva può e dee scaturire ogni altra evidenza, la quale dagli occhi della ragione sia trovata legittima. Laonde lo sforzo della nostra filosofia critica si stringe e raccoglie tutto quanto nel rinvenire il come l'evidenza d'intuizione giunge a prolungare sè stessa nello spazio e nel tempo. E, facendoci dallo spazio, diciamo che ciò che esiste fuori di noi è addomandato dai filosofi realità esterna, ed anco realità obbiettiva, a dimostrare la quale sonosi gl'ingegni moderni adoperati con fatica mirabile, attesochè essi hanno sentito ch'ivi dimora la chiave d'ogni filosofia razionale. Però egli sembra che il vigore di tutte le prove si perda dinanzi questo dilemma: Ciò che è fuori di noi, o viene incluso in alcun modo entro la nostra unità percipiente, ovvero non viene incluso. Nel primo supposto, ciò che è dentro di noi, come può essere fuori? nel secondo supposto, ciò che è tutto fuori della nostra unità percipiente, come può essere conosciuto? che se la cosa rimane esteriore, e solo l'idea sua è interiore, l'idea che per nulla può uscire dal nostro centro cogitativo, come discuopre la cosa che è fuori di esso centro? Si tenne da alcuni

Locchiani che le interne percezioni obbligano ad affermare un'esterna realità in virtù del riferimento d'ogni effetto alla sua cagione. Ma taluno riflettè assai convenevolmente che cotesto legame della causalità governa i fatti interiori non meno che gli esteriori, e perciò non ha attinenza peculiare e necessaria col di fuori, oltrechè ei bisognerebbe innanzi aver dimostrato la legittimità del principio causale. Altri hanno pronunciato che, a vero dire, noi non sentiamo l'intrinseco di quello che esiste fuori di noi, ma il suo limite e la sua contiguità: però si chiede: Questo limite è egli affezione sensibile? in tal caso egli non è esterno e non prova lo esterno: conciossiachè egli entra nell'indivisa unità del nostro pensiero; se poi non è affezione sensibile, nè tampoco egli è cogitabile, cioè a dire che non può essere conosciuto. Davide Hume negò affatto la possibilità di provare l'esterne esistenze: Kant ne dette l'ufficio alla ragione pratica, senza giungere a dimostrare che in lei fosse più solidità di prova che nella ragione teorica. Reid e il Galuppi nostro sommessero l'intelligenza a certa necessità incomprensibile quando per guise differenti attribuirono ambidue alla sensazione primitiva la facoltà di rivelare da sè medesima il dentro di noi e il fuori di noi. Gli eclettici attuali di Francia si accostano alle opinioni della scuola scozzese. Ma il Tracy, venuto innanzi di loro, produs-

se nella sua Ideologia una antica forma di prova, la quale pare a noi che il buon senso abbia successivamente fatta tralucere a molti ingegni, senza pertanto che la verità ne sia germogliata. A nostro giudicio, una cagione medesima (quale fra breve esporremo) ha offesa e impedita in più tempi l'efficacia di quella prova, e ultimamente ha nociuto al sottile ingegno del conte di Tracy. E certo chiunque prenderà a leggere l'ottimo libro del Degerando sulla Storia comparata delle filosofie vedrà il ragionamento di quell'ideologo crollare e disfarsi da capo a fondo, massime per averlo egli basato sopra un mero supposto e messi innanzi taluni principii gratuiti.

II

Noi, conforme alle nostre massime, non cercheremo col Tracy nè con altro veruno quale abbia a essere la natura della percezione primitiva e quali i pensieri del neonato; stantechè noi evitiamo di toccare la porzione congetturale degli studii psicologici, e facciamo stima che le dottrine su quella fondate o a quella attinenti non possono quasi mai incontrare una piena dimostrazione. Così in questo soggetto della realità esteriore ci sembra che le conclusioni del Reid, del Galuppi e degli eclettici francesi, intorno la forma del pensiero primitivo, non dimostrino punto la sua proprietà essenziale di manifestare

da sè e in un tempo medesimo il di dentro di noi e il di fuori di noi; attesochè il legame attuale perfetto ed inseparabile delle due nozioni, cioè del *noi* e di cosa che non è *noi*, può trarre cagione semplicemente da vecchio e potente abito, il quale faccia parere primitiva ed ingenita l'unione operata altra volta per induzione, o per raziocinio. Medesimamente il non sapere discuoprire in ciascuno dei due concetti una generazione distinta e propria, dimostra più presto la povertà delle nostre analisi, che l'essenza di quelli comune, anzi identica. Infine quando pure si voglia credere vera e provata questa mirabile virtù della sensazione primitiva di manifestare ad un tempo il dentro di noi e il fuori di noi, ciò non suffraga puntó il bisogno di dimostrare scientificamente la veracità di quel testimonio. Debbe dunque il problema della realità obbiettiva esporsi nei termini che seguono: omessa la investigazione delle origini, si cerca, se dalla condizione attuale di nostra mente può trarsi fuori una prova tale di ragionamento o di fatto, per cui la realità esterna divenga una certezza dogmatica. Nell'ordine poi del nostro libro simile prova dee sussistere indipendente da qualunque principio non discusso, nè dimostrato per innanzi. Il perchè non essendosi profferito da noi fino qui altro principio vero se non la evidenza piena e assoluta dell'atto d'intuizione, segue che il problema

soprindicato può cangiare cotesta sua frase *dalla condizione attuale di nostra mente*, in quest'altra *dalla condizione generale e continua dell'induzione*. E pure così circonscritto il problema include tuttavia tre parti separate perfettamente e che, al nostro parere, male si meschiarono insieme. La prima è di sapere in genere se fuori del nostro animo esista realità alcuna; la seconda se esistono le sostanze corporee; la terza se le idee nostre risultano tuttequante di elementi obbiettivi, o se, per contrario, talune, o molte di quelle ritraggono l'origine loro da elementi subbiettivi. Imperocchè la dimostrazione di certa realità esterna indeterminata non afferma per sè le realità speciali del mondo fisico, e non trae seco affatto la definizione della natura delle idee; potendo esse del pari provenire da più forze esterne materiali e operanti sui nostri sensi, come da una forza suprema ed unica esterna al nostro individuo e che dispose da prima le leggi dell'intelletto umano, o in fine dalla spontaneità propria di questo e dalla visione di sè medesimo.

III

S'incominci adunque dal dimostrare, se tanto è possibile, una realità esteriore indeterminata. Tra i fatti primi e costitutivi dell'*intuizione* registrammo noi più sopra un sentimento perenne di attività, messo a fronte d'un altro obbiet-

tivo ed involontario. A simigliante contrasto bene s'è rivolta in più tempi l'attenzione dei filosofi, e il *Campanella* singolarmente v'ha riconosciuto il germe d'una dimostrazione del mondo esterno. Ma se noi non prendiamo abbaglio, quello che mancò loro fu di notare e rilevare più esplicitamente il confondersi e compenetrarsi dei due sentimenti nella unità perfetta e assoluta del nostro essere intellettivo. Che se per contrario cotesta unità venga difesa da tutte le instanze e riposta nel novero delle certezze, come pensiamo aver fatto noi con raziocinio saldo e severo, la dimostrazione del mondo esteriore ne discende necessaria e evidente. E per vero, si noti quello che avviene entro noi, allorchè il nostro principio attivo e spontaneo reagisce gagliardamente contro una affezione passiva qual siasi, poniamo un senso di dolore. Diciamo *allorchè reagisce gagliardamente*, a fine che il conflitto dei due sentimenti apparisca vivo e palpabile. In tal supposto è forza discernere che per una parte l'affezione dolorosa e l'avversa spontaneità compongono una cosa stessa, da che l'unità volente è pure l'identica unità soffrente il dolore; per l'altra, l'affezione dolorosa contrasta alla volontà, come questa a quella. Ora il nostro essere intellettivo, può egli, ovvero non può abolire l'affezione dolorosa? Se può, certo lo fa: imperocchè egli appunto vuole poterlo: se non può, diciamo

che la forza, la quale vince il potere suo, non è immedesimata col principio attivo e spontaneo, e perciò non è inclusa nell'unità assoluta del nostro essere intellettivo, perchè altrimenti egli vorrebbe potere e insieme non vorrebbe, il che è manifesta contraddizione. Questa conclusione è al tutto esatta ed irrepugnabile; se non che ci pare contraddirla e opporlesi diametralmente il fatto medesimo della intuizione del dolore. Conciossiachè la resistenza che il dolore continua ad accagionare alla nostra spontaneità, non è cosa in nulla distinta da lui, nè fuori dell'unità assoluta del nostro sentire. Si hanno quindi un fatto ed un raziocinio che mutualmente si escludono, comecchè veri ambedue. La qual cosa mai non potendo stare, d'uopo è bene che si rinvenga alcun altro fatto interposto, per cui l'apparente assurdo si sciolga e dilegui. Un tal fatto è l'azione degli esseri esterni sopra di noi e l'attitudine nostra a riceverla. Perlochè il dolore, di cui è discorso, in quanto resiste alla nostra spontaneità tiene doppia posizione e nell'animo e fuori; entro l'animo, perchè è incluso nella sua unità ed è sua modificazione; al di fuori, perchè è legato all'azione di una forza esteriore, la cui efficacia può in modo arcano penetrare fin dentro di noi.

Così il conflitto che insorge fra la nostra attività e la nostra passività c'insegna in un tempo medesimo e le esistenze esteriori, e l'azione

loro sopra di noi. Adunque, stringendo in tre sillogismi puri e coordinati il fin qui discusso, diciamo:

Il nostro principio spontaneo è uno assolutamente, e raccoglie nella sua unità l'oggetto pensato. Ciò pertanto che non è guari spontaneo e alla spontaneità contraddice è fuori di quella unità, il che vale quanto, fuori di nostra mente.

Ma il senso del dolore non è spontaneo: e nulla di manco esso giace dentro l'unità subbiettiva di nostra mente; e ne segue che noi vogliamo e non vogliamo ad un tempo solo.

La contraddizione dei fatti è sempre apparente. Adunque dee esistere un terzo fatto, che spieghi le contraddizione anzi espressa, e fuori stando della spontanea unità abbia quotidianamente forza di tenere uniti in un subbietto medesimo quello che è spontaneo e quello che no.

Ma provare che dee esistere un fatto, estraneo al subbietto pensante, e capace di tener quivi congiunto lo spontaneo e il non spontaneo, è provare appunto che dee esistere qualche cosa fuori di noi e sopra noi operante.

IV

Quello che qui si dimostra per un caso alquanto specificato è molto facile dilatare a tutti i casi possibili: conciossiachè in niuno il principio attivo e spontaneo domina a suo grado per-

fettamente il multiplo percepito. Che anzi ogni poter suo sopra questo è sempre accidentale e sempre mediato, conforme c'insegna la quotidiana esperienza. Ei si deve dunque fermare tale pronunziato generalissimo, cioè, *che i sentimenti tutti passivi del nostro animo accusano di necessità l'esistenza d'una forza esteriore*. Che se dai filosofi bene si fosse considerato quello che importa l'unità del pensiero, Cartesio avrebbe esclusa per certo la possibilità d'una forza occulta dell'animo, generatrice delle idee, non meno che la presenza d'un genio malefico suggerito a lui dagli stoici. E così anco Fichetz non sarebbe corso a supporre che le percezioni esterne sieno vere operazioni della nostra spontaneità, con questo soltanto che venga impedito a lei di serbarne coscienza.

Il sentimento della nostra unità assoluta, che è vivo e profondo in ciascuno, fece dire a una voce ai filosofi che non si potevano da noi percepire immediatamente le cose, ma ne addussero falsa ragione, allegando fuor di proposito che l'anima non potea punto operare là dove non era. Reid e il Galuppi nostro combattendo simile allegazione mantennero che l'anima percepisce immediatamente le cose.

Però conveniva loro considerare che simile conclusione rompe e distrugge l'unità assoluta di nostra mente: conciossiachè se le percezioni

nostre, in luogo d'essere effetti correlativi dell'azione estrinseca delle cose, sono le cose esse stesse, o le qualità loro concrete, sì fatte percezioni riseggono al tempo medesimo e dentro di noi e fuori di noi, appartengono indistintamente a due unità assolute, e sono modi comuni di due esseri sostanzialmente divisi; proposizioni tutte assurdissime. Noi siamo pertanto tirati dalla necessità a ripristinare il vecchio assunto della filosofia, il quale vuole che l'anima nostra non percepisce, a rettamente dire, che le proprie modificazioni.

V

È da vedere al presente, quale passaggio prestano i nostri enunciati alla cognizione delle sostanze corporee, che è il secondo quesito circa la materia delle estrinseche realità. E prima si metta in ricordo, la possibilità di conoscere alcun che di esterno doversi ascrivere alla possibilità che hanno le cose di agire inverso di noi. Che poi l'animo nostro soggiaccia in fatto a numero grande e continuo di azioni esteriori, ciò viene certificato dall'esperienza. Ora diciamo che tali azioni diversificano tanto fra loro quante percezioni diverse promovono. Di fatto l'argomento medesimo, in virtù del quale viene dimostrata in genere la presenza d'una forza esteriore, ne convince della varietà del suo operare. Avvegnachè se la percezione passiva non è sponta-

nea, nè tampoco sono spontanei i suoi cangiamenti, dai quali tutti si veste una forma identicamente passiva. S'inferisce da ciò una dottrina generalissima, la quale a giudicio nostro è principio e riprova d'ogni scienza ontologica: vale a dire che niente è nella parte passiva del nostro intelletto, a cui non risponda a capello e sempre un correlativo estrinseco, quantunque non si conosca affatto da noi nè la natura di esso correlativo, nè quella dei suoi cangiamenti. Perciò quello che il Poeta scrive del cielo,

. . . . « Non si muove fronda
« Laggiù, che segno qui non se ne faccia,

dee applicarsi alla rispondenza continua del mondo dei fenomeni e del mondo delle forze esteriori. Bene potrebbe il *segno* rassomigliare alle cose, e anco non rassomigliarci punto, ma questo è fuor di dubbiezza, che le forze esteriori da un lato, e le percezioni passive dall'altro, progrediscono necessariamente in serie correspettive, e, per sì dire, paralelle. Poste le quali cose, coloro che domandano di sapere se i corpi esistono in fatto, ovvero in sola apparenza, per mettere senso nella loro interrogazione, debbono voler domandare, se al novero di percezioni passive, che chiamiamo idea e conoscenza dei corpi, conviene al di fuori un altrettanto novero di realità efficienti e di azioni effettuate. Al che ci sembra avere risposto qui sopra adeguatamente.

Ma tre questioni subalterne si agitano intorno la realità degli esseri fisici. Conciossiachè taluno domanda se le forze esteriori fisiche sono una cosa distinta dalla forza suprema e assoluta dell'universo, o, per opposto, s'elle sono semplici atti di lei e modi puri di sua sostanza. Chiedono altri se le idee obbiettive sono rappresentanze vere dei corpi, e se fuori di noi sussiste una materia ed una estensione. In fine altri si dubitano che le idee tutte dei corpi vengano a noi per mezzo dei sensi, e in vece le credono venire in gran parte dal fondo del nostro animo.

Noi non agiteremo la questione promossa dai primi, perchè ella è veramente materia speciale ontologica, e poco o nulla pertiene alla dimostrazione generale dello scibile. Stantechè per rispetto a questa, la cosa, la quale importa sapere lucidamente e fuor di perplessità, si è il genere di legame che corre fra tutti gli esseri fisici e la prima sostanza, considerata come cagione ultima ed efficiente di quelli: e tal legame sarà cercato e discusso da noi a suo luogo. Riguardo ai secondi, rispondiamo ordinatamente così: Le idee nostre obbiettive sono rappresentanze vere dei corpi in questo significato, ch'elle sono un correlativo vero e preciso di quelli, non già una copia somiglievole o una impronta fedele ed esatta di loro forma; stantechè niuna cosa potrà mai dimostrarci la somiglianza ovvero la dissomiglianza

delle due serie paralelle dei corpi e delle idee. Chiedere poi, se fuori del nostro animo esiste alcun che di esteso e di materiale, è chiedere nuovamente se esiste alcuna rassomiglianza fra le idee e le cose. Ma qui è da spiegare in breve perchè un dubbio sì fatto viene sollevato specialmente sull'essere esteso e materiale dei corpi e non sovr'altre qualità.

VI

Il testimonio quotidiano dei sensi ci apprende che l'azione dei corpi arriva entro noi per lo intermedio dei nostri organi: può dunque ricevere mutazione in tre modi: o col cangiar dei corpi, o col cangiare degli organi, o con l'uno e l'altro insieme. Di qui è pure che le azioni conformi, anzi identiche dei corpi esterni arrecano all'animo impressioni differentissime, secondochè giungano attraverso un mezzo differentemente condizionato. Così la impulsione medesima che su i muscoli delle ascelle, scrive Galileo, va provocando un solletico fastidioso, è ricevuta senza noja sull'altre parti. E da ciò appunto cavò Galileo la sua opinione, ripetuta di poi da mille filosofi, sulle primarie qualità e sulle secondarie della materia. Primarie furono dimandate la solidità, l'estensione, la figura, il moto e le procedenti da queste; secondarie furono dette le qualità del calore, della freddezza, del suono, del sapore, ed

alcune altre. Stimò Galileo le sole primarie esistere realmente nei corpi, e le secondarie essere pure affezioni del nostro spirito derivanti dalla struttura diversa degli organi. Laonde tutta la varietà che nell'azione dei corpi rilevasi pensò ridurre alla semplice varietà del numero, della grandezza, figura, moto e impulsione degli atomi, cioè a dire, a semplici modificazioni delle qualità primarie dei corpi; ed in tale significato pronunciò il Campanella, tre secoli innanzi Condillac ed innanzi Bonnet, che *ogni senso è una forma di tatto, e ogni sensazione è per un moto dell'organo.* Il progresso poi de' giudicii, per cui il *Galilei* pervenne a determinare la sua ipotesi, fu probabilmente quello che segue. E prima notò che, vedere un suono o un sapore venir fuori da certa azione delle primarie qualità non è in sè medesimo più misterioso che vedere esse qualità prender nascimento da certa azione costante delle forze corporee. Ma quando sia vero che i suoni e gli odori abbiano la lor cagione immediata ed efficace nelle primarie qualità, o vogliam dire in certa estensione ed in certo moto, onde viene che dove è estensione e moto non appariscono sempre nè odori, nè suoni, nè l'altre qualità secondarie? Così pure, se le cagioni immediate delle qualità secondarie sono modi speciali di estensione e di movimento, onde viene che i loro effetti non sono egualmente modi spe-

ciali d'un medesimo genere? Attesochè per variare che facciano la solidità e la figura dei corpi, il numero e l'impulsione degli atomi, tali cangiamenti rimangono sempre nella sfera generale dell'estensione e del moto: laddove ogni qualità secondaria che se ne produce riveste una forma differentissima; e per fermo, niuno saprebbe rilevare ombra d'analogia tra un odore e un suono, tra il suono e il calore, tra il senso del gusto e quello della freddezza. L'assioma pertanto, il quale assegna a ciascun effetto origine conforme o proporzionata, fa forza alla mente per supporre una qualche cosa intromessa fra le primarie qualità e le secondarie, e che sia di queste secondarie cagione diretta e confaciente. Può il fatto nuovo, del quale si cerca, dimorare in mezzo fra i corpi e gli organi, ovvero nascondersi nell'intima costruzione di questi ultimi. Ma ogni fatto, che fino qui s'è veduto interporsi tra gli organi nostri ed i corpi, non ha presentato a dir vero altre maniere di essere nè altre qualità, salvo le primarie sopradescritte. Così p. es. nei fenomeni del suono l'aria, stimata cagione diretta ed efficace di esso, non lascia in ultimo vedere di sè, se non certa forma di estensione, di resistenza ed di moto. Da ciò Galileo fu menato a concludere che i fatti tutti intermedj fra la materia e il nostro organismo non sono altra cosa che speciali modificazioni delle primarie qualità. Resta che per

mettere giusta conformità tra l'effetto e la cagione, la diversa indole del primo, cioè, dell'effetto, venga attribuita alla natura occulta e diversa degli organi, la quale è così il vero fatto intermedio e trasformatore dell'azione dei corpi.

VII

Comparando ora tutto ciò a quello che s'è definito circa la realità obiettiva, noi restringiamo la dottrina delle primarie qualità e delle secondarie dei corpi, ai quattro capi seguenti: Diciamo per primo, che ambedue le classi di qualità sono rispetto a noi modi varj del nostro essere, e rispetto alle cose, azioni varie di forze esteriori. In quanto sono avvertite e riferite da noi al di fuori prendono nome di percezioni.

2° Le qualità primarie dei corpi, come sono per noi fenomeni universali e costanti, così per le forze esteriori sono atti perenni ed universali. Le qualità secondarie sono in vece, riguardo a noi e riguardo alle cose, atti temporarj di natura speciale.

3° Le qualità primarie antecedono continuamente e accompagnano l'apparizione delle qualità secondarie; perciò quelle sono reputate cagione di queste. Ma non correndo fra loro visibile analogia suolsi cercare un medio fenomeno che sia legame delle due serie di fatti, cioè sia cagione diretta e proporzionata delle qualità se-

condarie. Però nei corpi qualunque fenomeno sembra risolversi in modi puri di estensione e di moto: negli organi la facoltà trasformatrice dell'azione dei corpi sembra nascondersi nel più occulto seno del principio vitale e del principio sensitivo. Può dunque rispetto a ciò riconoscersi per esatta l'asserzione della scuola scozzese, la quale sentenzia che le qualità secondarie rimangono tuttavia ignote nella loro cagione, laddove le primarie sono manifestissime ed evidenti.

4° Neghiamo risolutamente alla scuola scozzese che le primarie qualità vengano percepite non quali appariscono, ma quali sono in concreto fuori del nostro animo.

VIII

Di presente scendiamo all'altro quesito circa l'obbiettiva origine o la subbiettiva delle idee generali dei corpi. Esprimendo e dichiarando cotal quesito nel linguaggio comune, ei vuol domandare, se fra le idee generali di corpo havvene certe, le quali non derivino guari dai sensi, nè da realità alcuna esteriore, ma, sorte dai segreti ricetti del nostro animo, sieno riferite al di fuori per una perpetua necessità e un perpetuo inganno dell'umana intelligenza; la qual cosa posto che fosse, ogni prova della realità delle cognizioni umane è impossibile. Debbesi pertanto dimostrare da noi, contro Kant e più altri Razionalisti,

che il senso comune non va errato, allorquando crede e giudica che le nozioni tutte dei corpi ritrovano un obbiettivo reale estrinseco. E contro Reid debbesi dimostrare che il senso comune crede e giudica tali cose non istintivamente, ma per lume razionale, e per sensata esperienza. Ma perchè in questo capo non cadono tutte le materie attinenti alla nozione generale e completa dei corpi, noi vi proveremo soltanto la realità esteriore dell'estensione, della sostanza, dell'unità, della totalità e del numero. Altrove s'avrà discorso dello spazio, del tempo, della successione, della causalità e d'altro. E, per cominciare dall'estensione, sembra a noi evidente, dopo i concetti esposti sulla realità estrinseca, che le forze perenni esteriori cagionino entro noi per l'intermedio de'nostri organi la sensazione del continuo resistente. Che sia poi cotesto continuo e di qual maniera le sue parti vengano sentite l'una fuori dell'altra, confessiamo di non saperlo, e ne lasciamo l'impresa ai cercatori delle origini psicologiche.

IX

Quanto all'idea di sostanza, noi, leggendo quello che ne sta scritto in più libri e da più filosofi, c'imbattiamo a vero dire in definizioni differentissime. L'una è di Locke e de'suoi seguaci, i quali pensano che il sostegno immaginato dagli

uomini al gruppo delle qualità corporee è fittizio e non reale: perciò concludono che la sostanza o è il gruppo e la collezione di tutte le qualità, ovvero non è nulla. Kant definisce la sostanza, una forma del nostro intelletto per la quale ogni mutazione è riferita da noi necessariamente a un sostegno reale immutabile. Noi rifiutiamo egualmente il concetto di Locke e quello di Kant, imperocchè l'uno e l'altro negando la realità obbiettiva della sostanza contraddicono al giudicio comune degli uomini.

I Cartesiani d'accordo coi vecchi Peripatetici definirono la sostanza, ciò che esiste per sè medesimo; i Leibniziani, ciò che determina e non è guari determinato; alcuni moderni la definiscono un soggetto che si modifica. A noi non importa per ora discutere quale di queste definizioni sia la vera ed ottima; conciossiachè noi troviamo che la realità obbiettiva esteriore si confà con ciascuna di esse. Di fatto, se la sostanza è ciò che esiste per sè medesimo, noi riflettiamo che appunto le realità estrinseche non dipendono per esistere dai fenomeni onde sono operatrici, ma sì questi da quelle dipendono onninamente: dunque in riguardo a noi le realità estrinseche esistono d'esistenza assoluta. Un'uguale ragione può farcele giudicare esistenze determinanti e non guari determinate, da che niun fenomeno le determina e sono esse determinatrici d'ogni feno-

meno: se poi piace meglio definire la sostanza un soggetto che si modifica, vedesi verificato ciò nei fenomeni così bene come nella realità esteriore. E per fermo, chi può nei fenomeni fisici non avere osservato questo, cioè, che in seno alle varietà infinite, onde sono capaci, sempre rimane in loro la medesimezza inalterabile dell'estensione corporea, vale a dire, d'una solidità continua, figurata e mobile? Ora cotesta medesimezza è appunto il soggetto obbiettivo perpetuo delle varietà fenomeniche. Ma chi ben si ricorda il determinato da noi sull'obbiettiva condizione delle idee, vedrà che a un tale soggetto modificabile risponde forzatamente un soggetto modificabile estrinseco, il quale ed esiste per sè e sottostà alle apparenze sensibili; due cose che esprime e distingue la definizione della sostanza a noi tramandata dal Campanella.

X

Costituita così la realità obbiettiva della sostanza, non par difficile dedurne l'altra della unità. E prima si noti che, a vero dire, non suolsi da alcuno riconoscere nelle cose esteriori l'unità perfetta e assoluta, ma certa unità relativa che potrebbe denominarsi unità di complesso. Però il relativo non sussiste, se non per cagione dell'assoluto: e qui pensasi da taluno che l'assoluto

dell'unità risegga nel solo nostro animo, e di là sia trasportato per certa similitudine alle cose esteriori. Noi giudichiamo che, sottrarre agli elementi dei corpi la forma assoluta dell'unità, apporti seco la distruzione di quell'identico che giace in loro senza mutamento alcuno possibile. E per fermo, il soggetto obbiettivo perpetuo delle varietà fenomeniche che è egli mai, salvo una continua identità percepita in fondo al variabile? Ora se la identità si mostra continua, nè sopporta ombra d'alterazione, in che guisa potrebbe scomporsi e dividersi? E di vero si metta in considerazione che lo spezzarsi e il dividersi degli aggregati corporei scioglie bensì l'unità relativa, ma non l'assoluta dei loro elementi, perchè non mai si verrà a capo di sciogliere e di separare l'una dall'altra certa estensione, certa figura e certa solidità; che anzi in vece di separarle, la divisione le ripete e moltiplica immensamente. Che se l'esperienza non giunge alla percezione diretta degli atomi, la ragione ci persuade della perseveranza necessaria della loro unità. Conciossiachè la divisione, protratta eziandio allo infinito, mai non potrà fare che l'esteso corporeo non sia sempre esteso corporeo, cioè un continuo, figurato, impenetrabile e mobile. Laonde la divisione infinita non può avere altro effetto che di moltiplicare infinite volte l'unità corporea assoluta. Si vedrà poi altrove, come questo

fenomeno perpetuo dell'unità obbiettiva, riposi sopra ragioni immutabili e necessarie.

Di presente osserviamo che l'idea di numero sorge per appunto dall'idea dell'uno moltiplicato con sè medesimo; l'idea poi di totalità scaturisce naturalmente dal rilevare e distinguere delle parti assolute nell'unità relativa, e viceversa delle parti relative nell'unità assoluta. Ma chi cercasse, come si provi esistere fuori di noi alcun tutto relativo, o sia composto di parti assolutamente distinte, rinverrebbe questa soluzione. Ciò che è diverso racchiude separazione di essere e quindi multiplicità; perocchè bene ci avverte Campanella, che pervenuti all' ultima analisi vediamo il simile convertirsi nell'uno, e il dissimile nel multiplo. Ora il vario, il quale è nelle nostre idee, venendo racchiuso nell'assoluta unità del principio spontaneo, compone di forza non più che un multiplo relativo: non così accade fuori di noi, ove mancando l'assoluta unità, che il nostro essere proprio ed attivo produce, le cose diverse rimangono assolutamente distinte, e compongono una assoluta multiplicità.

CAPITOLO VI

Dello spazio.

I

Lo spazio è reale.

Il vacuo ed il pieno sono due cose facienti una sola: e non diciamo il vacuo essere nulla; ma lo diciamo base dei corpi. — Campanella, Univ. Phil., P. I, L. I, C. IX. — *Stoltezza è fingere che i corpi si muovano per lo vano.* — Vico, Dell'antic. Sapien. degl'Italiani. —

Lo spazio è continuo.

L'altissima ed ultima resoluzione (dei solidi) *si fa nei componenti non quanti e infiniti.* — Galileo, Dialoghi di Scienza nuova. Dialogo primo. —

Lo spazio continuo è uno ed indivisibile.

Se numero alcuno può dirsi infinito, questo è l'unità. — Id. eod. —

Gli attributi di eguale, maggiore e minore non hanno luogo negli infiniti. — *Non solamente due indivisibili, ma nè cento, nè mille*

non compongono una grandezza divisibile. — Id. eod. —

Conosciuto abbiamo pel detto qui innanzi che al fenomeno della solidità e all'idea della estensione risponde un reale obbiettivo così certo e vero, quanto quel fenomeno e quella idea sono certi e veri d'evidenza intuitiva. Ma qual concetto faremo noi della nozione generalissima dello spazio? Conciossiachè è gran questione tra i filosofi, se lo spazio consista per se in alcuna realità, ovvero sia nulla: le origini poi e le attribuzioni dell'idea di spazio non soffrono minori dubbiezze; e grande è la divergenza delle opinioni.

Noi pensiamo assai risolutamente essere debito di buon filosofo di non oltrepassare in questa materia, come nell'altre tutte, la rivelazione immediata dell'esperienza, e quello che necessariamente se ne deduce argomentando con giusta norma. Così facendo, pigliamo buona speranza di rincontrare per via una piena dimostrazione di ciò che il senso comune crede e giudica intorno lo spazio e intorno i concreti estesi; e questa dimostrazione apporterà un lume evidente a una parte considerevole dell'umano sapere.

Il senso comune insegna queste verità. Primo, che i corpi sono un composto reale, e divisi-

bili realmente in parti concrete senza mai termine.

Secondo, che l'estensione è perpetua e universale, e che non può pensarsi distrutta nè pure da una divisione infinita.

Terzo, che i corpi riempiono tutti un certo spazio determinato.

Quarto, che lo spazio è cosa reale oggettiva, e non è il nulla. Ch'egli è continuo assolutamente, cioè incapace di divisione e di limitazione: ch'egli è uno, identico ed assoluto.

Quinto, che lo spazio non può cessare di essere, e che resta immutabile.

Noi entriamo tosto a dare prova razionale di tutto ciò.

Notammo già in altro luogo che la multiplicità esterna viene affermata dalla diversità delle sensazioni, riferite al di fuori e sciolte dall'unità assoluta del principio nostro pensante. Niente di meno certi gruppi di sensazioni diverse e complesse vengono considerati in disparte e sotto forma di unità relativa, a cagione che in quelli le sensazioni complesse, o vogliam dire i fenomeni, si trovano contigui l'uno all'altro di spazio e di tempo, e legati insieme per nesso speciale e durevole di causalità.

Di cotesti gruppi pertanto di sensazioni riferite all'esterno risultano i corpi, in quanto almeno li conosciamo, i quali per ciò vengono

giudicati un composto reale. Perchè poi tanti aggregati possono venire disciolti in altri sempre minori, dicesi i corpi essere divisibili allo infinito. Ogni divisione reale consiste nel rompere con certo moto la contiguità delle parti estese e il legame particolare delle cagioni che in quelle operano, e nel raddoppiare, o multiplicare l'unità relativa del tutto. Ora a questa divisione e suddivisione l'uomo non vede mai termine. Perchè il residuo di essa dovendo pur rimanere un quanto determinato, si potrà sempre immaginarlo da noi ancor minore di se medesimo, e perchè al numero che rappresenta la nuova frazione si potrà aggiungere incessantemente un qualche altro numero. Risguardo dunque la possibilità nostra di concepire, la suddivisione dei corpi trascende ogni limite assegnato: nel fatto, la unità indivisibile ed elementare dei corpi vien trovata due volte in due modi: per ufficio del senso, e per atto di raziocinio. Per ufficio del senso: poichè, quando il minimo sensibile di solidità non apparisse uno assolutamente e alcuna parte vi si distinguesse, ei perderebbe la sua natura di minimo sensibile. Per atto di raziocinio: avvegnachè si considera non potere il composto esteso racchiudere un infinito reale di parti; e però l'unità assoluta dell'estensione corporea dover sussistere.

Fu pertanto con gran saviezza scritto da *Ga-*

lileo, che rispetto alle cose la divisione dee terminare nell'unità; e che quanto a noi ella non è infinita nè d'atto, nè di potenza, ma in qualunque estensione le parti debbono essere tante, quante rispondano a qualunque numero assegnabile di divisione.

II

La voce corpo significa un essere esteso. Però uscendo della definizione nominale e contemplando i corpi in loro medesimi, non si scorge intervenire alcuna necessità tra l'estensione corporea e la natura ignota del suo subbietto. Ma presupposta per l'estensione, ella non si toglie per qualunque uso e virtù di facoltà divisiva. Conciossiachè l'estensione e la divisione son termini relativi perfettamente, e la divisione infinita non fa che ammettere un qualche esteso infinitamente divisibile.

Adunque tale enunciato del senso comune, *l'estensione essere universale e perpetua*, e *non potersi pensare che divisione veruna la tragga al niente*, racchiude due parti, l'una sperimentale e l'altra apodittica; l'estensione assunta non per sinonimo dello spazio, ma per qualità perenne ed universale dei corpi, è verità di pura esperienza, e di cui altresì il comune criterio concede potersi pensare il contrario, senza ombra di assurdo. Non pertanto vedremo

altrove, siccome tale esperienza venga corroborata da certi principii universalissimi, che l'innalzano al grado ed all'efficacia di verità razionale. L'altra parte, cioè che la divisione infinita non annichila l'estensione, ha in se una certezza logica perfettissima.

Circa poi all'altro enunciato, il quale afferma dei corpi la invincibile necessità di occupar sempre uno spazio, noi ne troveremo la prova nell'analisi della nozione di spazio, e di questa nozione imprendiamo a discorrere di presente.

III

Innanzi a tutto si vuol dimostrare che lo spazio è cosa reale. E perchè la realità sua non si fa manifesta per impressioni speciali e dirette sopra de' nostri sensi, d'uopo è argomentarla dall'impossibilità del contrario. E per fermo, i Locchiani, i quali con pienissima sicurezza negano l'entità dello spazio, a noi pare che neghino al tempo stesso l'entità d'ogni moto: e, valga il vero, che è il moto, secondo l'opinione dei filosofi e del volgo insieme? certo, una collocazione successiva del mobile nelle parti differenti e contigue dello spazio; ma se lo spazio è nulla, ne segue che il mobile va scorrendo le parti del nulla. Di più, noi prendiamo l'esempio medesimo, offerto dal D'Alembert, di tre corpi contigui, e di cui il mezzano venga rimosso e resti-

tuito parecchie volte al suo luogo, e diciamo che tale esempio in vece di porgere dimostrazione della nullità dello spazio, come vuol credere il D'Alembert, cresce la prova della sua realità. Di fatto, giusta l'ipotesi di quel filosofo, staccando il corpo mezzano dai due laterali, non dee rimanere fra questi altra cosa fuorchè uno spazio, vôto di qualunque materia. Ora noi concludiamo che quando il suddetto spazio vôto sia nulla, i due corpi laterali dovrebbero trovarsi contigui, essendochè il nulla non può separare due corpi, nè limitarli. Lo spazio adunque è reale.

Lo spazio è pure obbiettivo. Conciossiachè, se i corpi sono obbiettivi ed esistono nello spazio, essi esistono in cosa fuori di noi; altrimenti ei sarebbero a un tempo stesso intrinseci a noi, ed estrinseci.

IV

Al presente diciamo che lo spazio ha natura continua, e questo si prova altresì dal rinvenire l'assurdo nella tesi contraria. E vedasi come. Lo spazio non continuo vuol dire lo spazio assolutamente diviso. Ma che è mai l'essere il quale divide lo spazio assolutamente? certo, alcuna cosa non negativa, stante che abbiamo di già pronunciato, il niente non poter congiungere, nè dividere. Ma questa cosa reale capace di dividere

assolutamente lo spazio debbe essere o simile allo spazio, ovvero dissimile. Nel primo caso diciamo che non divide. A cagione che due spazj identici perfettamente in nulla si distinguono, e in nulla si separano: presumeremo forse che si distinguono per lo spazio interposto? ma tale spazio, quando sia niente, non può dividere; quando sia identico insieme coi laterali nè pure divide; e quando infine egli sia diverso, ritorna il parlare nostro a quel secondo supposto, col quale abbiam figurato lo spazio, diviso assolutamente da alcun che diverso da lui. Però si replica eziandio a questa seconda ipotesi, che i diversi fra loro si distinguono, ma non si dividono. Un minuto non divide una linea, nè un suono rompe un odore, nè il senso dell'allegrezza taglia i colori dell'iride. Poichè, rivenendo all'antico assioma del *Campanella*, il simile è uno e il diverso è moltiplice; vale a dire, che l'unità può sciogliersi in parti a se somiglianti, ma non può venir rotta da unità d'altra specie. Ogni cosa diversa adunque non rompe l'unità dello spazio, ma riman fuori di quella e se ne distingue, e perciò crea insiememente con lei un moltiplice. Non può quindi lo spazio venir diviso assolutamente nè da ciò che è simile a lui, nè da ciò che è dissimile, e viensi a dire, da niuna sorta di esseri. La continuità è pertanto essenziale allo spazio.

V

Ma se lo spazio non vuol patire divisione, nè tampoco vuol essere limitato. Ciò è piano ed aperto quante volte s'intenda quello che importi essere limitato. Diciamo pertanto ogni limitazione aver luogo in certa differenza di modo posta a lato a certa identità di subbietto: e serva d'esempio la linea, la quale sul mappamondo divide l'oriente dall'occidente, e limita l'uno con l'altro. Quivi il subbietto è identico, perchè la linea di pari che il mappamondo sono una tal quale estensione. I modi sono diversi, perchè la linea ha certa forma e certo colore, differente dalla forma e dal colore del mappamondo. Ove dunque non ricorrono modi diversi con identico subbietto non si conoscono limiti; ma lo spazio, considerato in se stesso, non ha alcun modo, nè alcuna identità di subbietto con altre cose, quindi non ha alcun limite. E per vero, che cosa porrai di là dello spazio? il simile o il dissimile a lui? col primo egli va unificandosi sempre e annienta il preteso termine; imperocchè manca la differenza del modo; col secondo rimane distinto, ma non terminato, imperocchè manca la relazione d'identità col subbietto. Che quando questo non fosse, potrebbe eziandio un suono di tromba segnare i confini dei campi, o le frontiere dei regni. Lo spazio adunque non soffre li-

mitazione; e tale vien reputato dal senso comune degli uomini, i quali non dicono già potersi da noi immaginare lo spazio come infinito, ma essere egli sì fatto per intrinseca necessità della sua natura; il perchè male spiegano alquanti filosofi cotesto giudicio del senso comune per un giudicio di pura possibilità. Si confermano eziandio da ciò tre altre asserzioni del generale criterio, cioè che lo spazio è uno, ch'egli è assoluto, e in fine ch'egli è comprensore di tutti i corpi. E quanto ch'egli abbia ad essere uno, vedesi dalla sua entità indivisibile. Non conoscendo poi in se stesso nè modi, nè limiti, nè passione, nè azione, egli, a' nostri occhi, è indipendente e assoluto. In fine come non dovrebbono i corpi giacere tutti dentro lo spazio, poichè sono estesi, cioè a dire, poichè possiedono certa porzione di esso spazio infinito?

VI

Per appendice a quello che andrem ragionando ben tosto della durata, verrà la prova della credenza degli uomini all'eternità e immutabilità dello spazio; e così avranno lor complemento le dottrine razionali di cui siam venuti fornendo questa materia, d'accordo con le opinioni suggerite all'universale da essa natura. Chiaro e giusto concetto seppe formarsi di tali cose il gran *Galilei*, dove si mise a discorrere

sulla forma sostanziale del vacuo e dell'estensione. Fermò egli pertanto, che l'altissima ed ultima risoluzione del solido sia in componenti non quanti, ma continui, e perciò infiniti. Al continuo, siccome infinito, non potersi applicare alcuna misura, e non conoscere esso nè il più, nè il meno, nè il grande, nè il piccolo. Le passioni del finito e del discontinuo essere così improprie al continuo infinito, che i numeri col salire e coll'aggiungersi l'uno all'altro, in vece di approssimarsi al continuo infinito, più sempre se ne allontanano. Il continuo essere uno perfettamente, e l'unità sola renderci un'idea fedele dell'infinito; imperocchè nel numero uno son tutte le condizioni che si domandano nel numero infinito, cioè di contenere in sè stesso tanti quadrati, quanti cubi e quanti tutti i numeri. In fine credere egli all'opposto del volgo, che i risolventi più forti della natura, come ad esempio il calore, non isciolgono i corpi, aumentando a dismisura la lor divisione, ma per contrario li sciolgono facendo sparire quelle differenze di modo, che limitano una parte con l'altra, e ricomponendo così il continuo indivisibile.

VII

Nello spazio pieno, o vogliam dire, nello spazio occupato dai corpi, si rivela una forza di cui

è qui luogo d'annunziare le disposizioni essenziali. Se bene si osserva, quelli, che si chiamano corpi, riduconsi dopo molte trasformazioni e suddivisioni a certi atomi elementari, e perciò indivisibili, fatta sempre astrazione dalla possibilità indefinita e meramente speculativa di proseguire a dividerli. Cotali atomi sono altrettante unità, in cui non si distinguendo più alcuna separazione, si distingono tuttavia alcune maniere di essere. La principale è il fenomeno della solidità: nè paiono l'altre, se non vere modificazioni di questa: di fatto, la solidità si cambia in fenomeno di resistenza e d'impenetrabilità per un aumento semplice di energia, provocato dalla reazione nostra sull'essero solido. La solidità si trae poi seco eziandio tutti i modi dell'estensione, conciossiachè ella è un fenomeno il quale appare in ogni punto della superficie e della spessezza dell'atomo. E perchè tali punti, nel fatto, non sono geometrici, ma sono un certo continuo, quindi viene che la solidità e l'estensione non sieno separabili se non mentalmente.

Ora diciamo che la forza, onde parte l'atto generatore della solidità fenomenica, è continua assolutamente. E di vero, la solidità non può sussistere senza un quanto, e il quanto dee essere divisibile o indivisibile. Se poni il secondo, il quanto è continuo, se il primo, il quanto non può avere per fondamento un infinito reale di parti;

suo fondamento adunque è il continuo assoluto e individuo: imperocchè numero finito di parti continue non sussiste nel subbietto, ma solo fenomenalmente. La forza adunque a cui si vogliono riferire tutti i solidi dell'universo è una perfettamente: ella è identica e illimitata: sottostà egualissima a tutti gli estesi ineguali, e non è più in una parte dello spazio che in altra: laonde tutte le differenze dei solidi e le discontinuazioni loro debbonsi unicamente assegnare a differenze di atti.

Queste cose vide con somma profondità l'immortale Vico, il quale mai non potè posare la mente sopra materia cogitabile, senza lasciarvi grande orma del genio suo. Il Vico pertanto prese a difendere la dottrina antica italiana dei punti metafisici, generatori dei solidi, e provò tali punti voler significare le forze corporee, o, per meglio dire, quella forza unica e individua che in ciascun corpo meditiamo sotto la concezione d'un punto; provò il continuo restare in fondo a tutte le cose, e la divisione non poter essere più che un fenomeno. Provò non doversi confondere l'atto col principio di azione, e la varietà delle esterne manifestazioni con le identità del subbietto manifestato. Ma queste cose ci trarrebbero di presente troppo lontani dal segno: e ci basti avere accennato che quanto veniam dicendo intorno la solidità e lo spazio, e quanto

diremo tosto circa la durata e il tempo, ha la sua fonte in dogmi italiani antichissimi.

VIII

Molte delle cose che abbiamo avvisate circa la solidità, si assestano pure ai fenomeni della visione. E forse il quanto visibile è nella intrinseca sua natura non altro che un quanto di solidità trasformato in molecola luminosa, o per qualche specialità di figura e di moto, o per opera del tessuto visivo. Ma questo è certo che il quanto di tutte le specie luminose non potendo avere parti infinite reali, termina esso ancora in un continuo; vale a dire, in un ente semplice, identico e illimitato.

Un' altra proprietà comune sussiste tra il quanto solido e il quanto visibile, e questa è di non potere ambidue separarsi dall'estensione. Ben sappiamo intellettualmente dividere la forza d'impenetrabilità e la virtù colorante degli spazj respettivi che occupano, ma nel concreto tal divisione s'annulla, mai non ci avendo l'esperienza fatto conoscere solidità o colore inesteso. La prova di questo giace in fondo agli stessi fenomeni; imperocchè quando nè il colore nè la solidità racchiudessero una reale estensione, noi non potremmo riferirli in alcuna guisa a punti diversi e determinati dello spazio, nel modo che pur facciamo. Cotesta intima unione dell'obbiettivo

impenetrabile e dell'obbiettivo visibile con l'esteso è un fatto primissimo così vero e certo, quanto misterioso all'umano giudicio. Per simile fatto noi siamo introdotti dalla natura a conoscere fuori di noi i composti inseparabili, o vogliam dire che alla notizia dell'assoluta unità e del multiplo assoluto aggiungesi la notizia del tutto assoluto. E ben si noti che senza questa noi non avremmo idea nessuna del dividere e del limitare. Conciossiachè gli enti simili e gli enti diversi nè si limitano nè si dividono, ma in vece vanno a risolversi nell'unità e nella multiplicità, come vedemmo parlando di taluni continui: enti però che riescono in parte simili e in parte dissimili comportano la divisione ed il limite, e tali sono i composti assoluti. Così, per esempio, se prendi a scorrere con la mano sopra d'un corpo e ne avverti la forma solida, tu ricevi nell'animo tre impressioni distinte, quella cioè dello spazio vôto, quella dell'estensione del corpo, e in fine quella dell' impenetrabilità del medesimo. Ora poniamo il caso che la estensione del corpo e la sua impenetrabilità non sieno intimamente congiunte; le tre impressioni sopra descritte rimangono ciascuna diversa dall'altra e non guari divise, nè limitate, al modo che in una grata vivanda, il colore, la fragranza e il sapore si distinguono e non si limitano, si differenziano e non si dividono. Ma nel nostro esempio due sensazioni,

quella cioè dell'esteso corporeo e quella del resistente corporeo, permanendo congiunte e miste fra loro per maniera insolubile, riescono parte identiche e parte diverse con l'altra dell'estensione vôta, e così compongono insieme non più un'assoluta multiplicità, ma una cotale unità di subbietto e multiplicità di modi; il subbietto è l'esteso, ed i modi sono lo spazio vôto, e lo spazio solido, il resistente e il non resistente. Tali modi sono simili nel subbietto e diversi nel loro essere: sotto questo secondo riguardo ei sono *distinti*, e sotto il primo ei sono *divisi*.

La limitazione poi è una specialità della divisione: conciossiachè ha luogo fra quelle parti divise, la cui quantità, in ciascuna di loro considerata, sminuisce o aumenta secondo che altre parti aumentano o sminuiscono la quantità propria: così i gradi delle forze, le distanze dei luoghi, le durate del tempo suolsi dire che hanno limiti, perchè il quanto d'un grado di una distanza e d'una durata si prolunga e si stringe a norma che le contigue quantità si stringono e si prolungano.

CAPITOLO VII

Della durata.

I

Il tempo è una successione.

In ogni durazione in cui è il prima e il poi, interviene il cangiamento. — S. Tom., Quarta Pars Summae. Q. XXXV. — *È pertanto il tempo la successione delle cose.* — Campanella, Universalis Philos. P. I, L. II, C. IV. —

Il tempo è obbiettivo.

Il tempo è alcun che di reale fuori di noi. — S. T. Prima Secundæ Partis Summæ, L. XXI. — *Il tempo misura il moto, e questo prende sua norma dalla prima circolazione che è misura di tutti i moti regolari.* — S. T. eod. —

La durata è una e continua.

Il tempo è uno e identico in tutte le cose. — S. Anselmo, De veritate, C. XIV. — *Il tempo è uno.* — *Il tempo esiste secondo qualche cosa indivisibile di sè stesso, e non secondo le parti.* — S. T. Pr. Secund. Par. Sum. Q. XXI. — *Il*

tempo per sè non è numerazione di moto..... e quantunque egli riesca a noi un numero e una misura, tuttavolta egli è per sè stesso la durazione delle essenze universali. — Campanella, Compendium de rerum natura. —

E qui viene il passaggio per discorrere della durata, perchè d'ogni ente, il quale sussista dentro lo spazio si suol pensare che *dura*. I filosofi sperimentali che negano di accettare i giudicii e le nozioni *a priori*, ammettono due basi al discorso della durata. L'una è che esistono i cangiamenti; l'altra che i cangiamenti rivelano la durata, la quale non potendo provarsi continua assolutamente, par loro almen certo che nei termini suoi successivi non lasci giammai discuoprire una divisione assoluta. Ragguardevole sopra modo per le conclusioni, che trae seco, è questa materia della durata: però sarà bene scrutarla con lenta analisi, incominciando dallo sviluppo delle prime nozioni volgari e dall'esame dei primi fatti, cui i filosofi sperimentali hanno posto mente.

Rivenendo pertanto agli atti della nostra spontaneità fenomenica a più cose dobbiamo rivolgere l'attenzione. E prima alla sua forma costante, la quale è di mettere sempre il variabile a lato all'identico. Imperocchè se la successione

degli atti spontanei mantiene nel sentimento del lor soggetto una perpetua medesimezza, non così avviene dei modi della spontaneità, e non così delle percezioni passive a quelli associate. Il perchè debbe stabilirsi, lo stato fenomenico di nostra mente progredire per due serie correspettive di fatti, mutabili gli uni, immutabili gli altri. La serie continua degli stati uguali e immutabili del nostro *me* è ciò che si chiama la sua durata. Però simile durata non sarebbe conosciuta da noi nè distinta nelle sue parti omogenee, qualora non fosse coesistente con la successione mutabile delle idee e dei modi spontanei, avvegnachè, giusta la osservazione di Locke, una durata in cui non accadono cangiamenti di sorta è per riguardo a noi raccolta e chiusa come in un punto geometrico. La durata del nostro *me* oltre all'essere identica nelle sue parti scorre eziandio con perfetta continuità fenomenica; vale a dire, che mai non si scuopre quel termine definito e vero, ove l'esistenza del nostro *me* trapassa da uno stato in un altro. Quindi è che le divisioni segnatevi dai cangiamenti di modo, non sono punto separazioni reali, ma semplici distinzioni e misure, siccome un'acqua di fiume, distinta in diverse porzioni da ponti o funi che l'attraversano, non sospende perciò la perennità del flusso, nè rompe l'unione intima del suo liquido.

A questa legge della continuità obbedisce egualmente la serie dei fatti mutabili del nostro pensiere. E per fermo se il succedere di un cangiamento ad un altro è chiaro e lucidissimo per la vivezza del sentimento che sveglia, impossibile è afferrare il termine certo e assoluto, che quelli divide, e in cui il presente si fa passato e il futuro diviene presente.

II

Ciascun cangiamento poi, sia de' modi spontanei, sia delle passive concezioni, persevera un qualche attimo eguale a sè stesso, o vogliam dire, che fra il prodursi e il disfarsi del cangiamento scorrono alcune esistenze identiche al cangiamento medesimo, e ciò si domanda la sua *durata.*

Successione di cangiamenti senza durata più o meno breve di ciascuno d'essi non è mai offerta dall'esperienza, e dall'uomo non è concepibile. Di fatto i cangiamenti, i quali non durano identici a se medesimi, sono punti geometrici, di cui un numero eziandio infinito non vale a comporre più che un altro punto semplice e indivisibile di durata: e ciò a cagione che per la legge qui sopra notata della continuità non possono cotesti punti succedersi con intervallo veruno: e così venendo l'uno immediatamente contiguo all'altro, si compenetrano e confondono in certa unità

incapace di divisione. E questa è la conseguenza medesima a cui sarebbe giunto il vecchio Zenone quando avesse preso a comporre l'estensione coi punti, siccome a torto credè Aristotile. Ma vediamo di provare per altra via la medesima verità, sì ch'ella paia ancor più visibile. Diciamo dunque che le esistenze, le quali formano la successione, debbono essere quantità non divise, ma divisibili: e vogliam dire che si dee poter supporre quantità più brevi delle loro, perchè altrimenti elle sarebbero come zero, e una successione di zeri è nulla. Ma la condizione di essere quantità divisibili trae l'altra eziandio d'essere quantità omogenee, cioè divisibili in parti identiche. E per vero se elle non sono omogenee, ma composte di cangiamenti, elle perdono la loro unità, e si dividono nei cangiamenti medesimi; perchè questi si trovano di necessità l'uno fuori dell'altro, e fanno una divisione non possibile, ma reale e compiuta. A fine dunque che ogni elemento di successione rimanga quantità non divisa, ma divisibile, uopo è che sia quantità omogenea.

Si rileva dal fin qui detto, che le due serie di fatti paralelli e correspettivi, onde si compone il pensiere, progrediscono con questa differenza fra loro, che l'una è tutta di elementi omogenei, l'altra è ripartita in gruppi diversi, ciascuno de'quali è omogeneo con sè medesimo.

Questo poi è comune fra le due serie, ch'elle risultano egualmente dalla successione continua dell'esistenze, e che ogni esistenza rispetto al tempo è quantità divisibile, e perciò *omogenea;* e così abbiamo la vera espressione della durata fenomenica di nostra mente. Ma perchè simile durata cade sempre in un solo essere, cioè nel soggetto pensante e nei modi di tal soggetto, quella durata è una, e per conseguente uno si conserva il pensiere non meno in qualunque atto speciale, che nel complesso intero degli atti.

III

Però è da conoscere se tal qualità che ha il nostro pensiero di durare continuamente sia altresì una condizione dell'essere delle cose fuori di noi. E prima, quanto alle cose che operano sui nostri sensi, o occasionano le concezioni nostre passive, certissimo è ch'elle durano.

Imperocchè il principio determinato da noi nel trattare della realità obbiettiva pone risolutamente, che nelle concezioni passive non può essere proprietà, nè modo, nè accidente alcuno, a cui non risponda al di fuori certa realità a quello proporzionatissima. Se dunque il durare e il succedersi dei fenomeni intellettuali esterni è affezione tanto passiva quanto ogni altra forma dell'essere loro, noi prendiamo sicurezza che il durare e il succedere di quei fenomeni trova al-

l'estrinseco un esatto correlativo, e sotto questa interpretazione diciamo esistere fuori di noi la durata. Egualmente, come nel durare del nostro *me* la successione identica viene fatta conoscere e distinguere in parti dalla varietà successiva dei modi, nel durare delle cose sussistono soggetti immutabili, la cui successione vien rilevata e ripartita dal cangiare dei modi, ed anco più spesso dal cangiare di altre cose coesistenti. Ma della perfetta continuazione dei soggetti esteriori, talchè permangano sempre un solo e medesimo essere, non può aversi quella stessa dimostrazione, che abbiamo per la continua esistenza del nostro *me:* a cagione che, comparando due loro stati, non abbiamo l'intuito certo e immediato della loro medesimezza, siccome incontra pel nostro soggetto pensante; quindi è da dirsi per ora che l'identità dei soggetti esterni è presunta dalla squisitissima somiglianza che offrono con sè medesimi in ciascun istante, e dal non si scuoprire giammai nel corso della loro esistenza un attimo d'interruzione, cioè a dire, ch'essi paiono perfettamente continui.

Poichè s'è visto la durata dei soggetti non essere conosciuta, nè valutata altramente che pel cangiare dei loro modi o d'altri esseri coesistenti, egli importa molto, per distinguere con esattezza le durate medesime, trovare una successione di cangiamenti uniforme e perpetua. Imperocchè al-

lora tal successione diverrebbe misura precisa e immutabile del durare d'ogni soggetto e d'ogni lor modo. Ciò è quanto accade nel moto uniforme e periodico della terra da occidente in oriente: moto uniforme vuol dire spazii uguali precorsi in uguali durate; sì che contando gli spazii, le durate pure si contano, e perchè gli spazii percorsi rimangano tutti visibili e divisi il più minutamente e squisitamente che si può, costruisconsi gli orologi, ove è un piano circolare, distinto in picciolissimi spazii uguali su cui passa l'indice in durate uniformi e proporziate a ciascuno spazio, imitando ciò che fa ogni punto della superficie nostra mondiale, i quali punti altresì con durate uniformi segnano nello spazio distanze uniformi. L'equabilità adunque del moto, e di quello segnatamente della terra intorno il suo asse, presta all'uomo una successione perpetua ed uniforme di cangiamenti quale andava egli cercando per misura comune delle cose tutte durevoli. Tal misura è denominata il tempo. Ma in che guisa possiamo noi assicurarci da prima dell'equabilità d'un moto? avvegnachè osservare che un mobile scorre spazii uguali in durate uguali, è vedere certa unità di durata e certa altra di spazio ripetersi simultaneamente e senza punto cangiare numero determinato di volte. In che guisa pertanto conosciamo noi sì fatta unità, e come veniamo certi ch'ella si ripete senza in

nulla mutarsi? Ciò avviene per provvedimento della natura, che ha posto in noi la concezione distinta di certa unità invariabile di durata e di spazio, e questa unità è il *menomo sensibile* di durata e di spazio. Quella solidità o quella veduta di cui una minore qualunque cesserebbe di farsi visibile, e di farsi tangibile segna il menomo sensibile dello spazio: quelle mutazioni poi, delle quali due altre minori cesserebbono di essere percepite come successive, e in vece parrebbono simultanee, segnano il menomo sensibile di durata. Così ogni quantità di durata più breve del menomo sensibile è per noi come non sussistente: ed ogni altra che sia maggiore è conosciuta maggiore da questo, ch'ella coesiste o può coesistere con più d' un menomo sensibile di durata.

Tale è dunque l'unità costante e immutabile della durata offerta a noi dalla stessa natura. Laonde non dal moto equabile della terra viene attinta la prima nozione della durata uniforme, ma per contrario esso moto è scoperto da noi equabile per l'applicazione che vi è fatta della unità nostra costante di durata e di spazio.

IV

Oltre il tempo essendo perpetuo, o vogliam dire essendo costituito da un moto uniforme al quale non si suppone termine nè cangiamento

possibile, tutte le cose che durano si trovano di necessità simultanee col tempo e da lui misurabili, imperocchè ogni stato del loro essere, o identico o mutabile, si trova coesistente con una o più unità della durata del tempo. Laonde questo diviene assai ragionevolmente la rappresentanza e la misura d' ogni durata. E quindi in vece di definire la durata, la qualità comune di tutte le cose, le quali compongono col loro essere una successione continua di esistenze, torna il medesimo a dire, che la durata è una successione continua d'istanti uniformi di tempo.

Ma qui è bisogno rispondere ad una istanza, la quale può farsi contro la unità costante e immutabile della durata : di fatto può taluno obbiettare, che mal si può dire costante e immutabile il menomo della durata, conciossiachè egli sembra dipendere dalla più o meno acutezza dei nostri sensi, o della nostra attenzione, nè si vede come le molte cagioni variabili e accidentali, che modificano e variano ad ogni momento il nostro individuo non possano altresì far variare la concezione del minimo sensibile di durata. Dalla qual cosa segue, che niente di assoluto pare esistere nella durata nostra, e degli enti esteriori. Noi rispondendo all' obbiezione qui esposta insorgiamo prima contro la conseguenza che vuol dedursene, e diciamo, che conoscere e misurare la successione delle esistenze non è creare tal suc-

cessione, la quale sarebbe, quando anco nessuna notizia a noi ne toccasse: egualmente, conoscere l'uniformità del moto mondiale non crea nè il moto, nè la sua uniformità. Il perchè dal provare che ogni notizia ed ogni misura della durata sono relative e mutabili, non discende punto che la durata per sè medesima e di noi e degli enti esteriori non sia cosa indipendente e assoluta. Nè certo il sole ha ricevuto perturbazione ne'moti suoi dagli errori del calendario, nè la riforma di questo ha riformato il corso degli anni e dei secoli. Rispetto poi alla notizia che prendiamo della durata con certa unità di misura, e posto che non si parli di astrazioni matematiche, ma di casi concreti e speciali, diciamo che la sua certezza è tanta, quanto un'esperienza non mai disdetta può procacciare. E per fermo se la naturale misura del tempo cangiasse, noi troveremmo tosto, che il moto, sia della terra, sia dei pianeti non è equabile, a cagione che eguali spazii non risponderebbero più a eguali durate. Egli è dunque da convenire, che quella misura naturale non cangia, e ciò perchè gli uomini usano a suo riguardo il processo che adoprano intorno tutte le esperienze sensibili, che è di scegliere e valutare nell'infinito novero dei casi paragonati un certo termine proporzionale che schiva gli errori di difetto e di eccesso; e alla maggiore stabilità e perfezione di questo termine impiegano

il frutto dell'esperienza comune paragonata, e i sussidj del raziocinio, e le ingegnose invenzioni degli strumenti.

V

Rimane ora che si dimostri, come la nozione astratta della durata fenomenica possa applicarsi legittimamente alle cose tutte reali e possibili: e quanto alle cose che hanno principio, che mutano, che finiscono, o posson finire, non cade dubitazione. Imperocchè cominciare, finire, succedere, vuol dire appunto essere nel tempo. Quanto poi alle cose, le quali nè hanno principio nè hanno termine, che non mutano, che non si succedono, due osservazioni si offrono. E, innanzi a tutto, esseri così fatti, non avendo cagione nè contingenza veruna, sono l'ente necessario e assoluto, perciò non possono essere più, ma uno soltanto. Consegue, che fra l'infinita serie degli enti reali e possibili il solo ente assoluto è fuori del tempo, e tutti gli altri vi sono inclusi. Ma v'è di più: l'essere che non principia, non termina, non si succede, non muta, coesiste pur non di meno con gli esseri che durano; e perciò non v'ha errore nell'espressione la quale dice, ogni cosa che è, è in un istante di tempo: conciossiachè ogni cosa o è durevole, o coesiste con tutti i momenti della durata, potendosi in ogni momento della durata affermare la sua esistenza.

Così l'idea di durata, diviene astrattissima e universale, comprende, come si vede, ogni cosa reale e possibile, e tutte le durate dei corpi sono specificazione della durata unica, universale. Ella diviene assoluta, cioè a dire, ella non appartiene più all'uomo, che ad alcuna altra cosa in particolare; ella diviene infinita, cioè a dire, che non vi si vede limitazione possibile. E per fermo ogni limite della durata è una sua specificazione, e perchè non è mai impedito immaginare una cosa la quale duri più lungameute di una altra, o più abbia durato, così il concetto universale del tempo si fa infinito, nel senso dei matematici, vale a dire, che il tempo è una quantità i cui limiti non mai possono essere toccati nè per fatto, nè per idea.

VI

Sembra a noi questo lo svolgimento esatto e semplice della nozione di tempo, dandole per base la successione discreta, cioè divisibile di real divisione, e ponendo il fatto precipuo del mutare delle cose. E di simile fatto noi non troviamo tra'moderni filosofi chi s'abbia preso a dubitare, e perciò chi n'abbia cercato prova. Ma noi che vogliamo ogni general forma di conoscenza estrarre dall'intuizione immediata, ci sentiamo costretti a muovere dubbio per fino sulla realtà delle mutazioni. Imperocchè non si vede

come la intuizione immediata possa, non uscendo guari dal punto indivisibile del presente, avere coscienza del cangiamento, il quale di sua natura abbraccia il termine di un tempo e il principio d'un altro.

E, per essere brevi e precisi, diciamo tosto che in qualunque mai cangiamento è bisogno guardare all'oggetto mutato e al subbietto che medita la mutazione. Nell'oggetto, diciamo avvenire la mutazione in due istanti divisi fra loro per modo intero e assoluto. E di vero, perchè fosse altramente, converrebbe fare che tra il finire d'un fenomeno e il cominciare di un altro intercedesse un istante, in cui quelli due nè finissero, nè cominciassero, vale a dire, che tra l'essere e il non essere qualche mezzo esistesse; così, posto che la visione d'un colore venga mutata dalla visione d'altro colore, d'uopo è necessariamente che il principio dell'uno segni il fine dell'altro senza mistione o transizione possibile; da che in diverso modo il nuovo colore avrebbe incominciamento ed insieme pure non l'avrebbe.

Ma se ciò è, come è di fatto, in qual maniera sapremo spiegare il sentimento che sorge in noi della mutazione? imperocchè per conoscere questa fa pur mestieri concepire ad un tempo il fine e il principio dei due fenomeni. Dire che quello, che termina, segue a farsi presente all'intelligenza per la memoria, sarebbe

un confondere il giudicio memorativo con la semplice riproduzione o conservazione dell'idea: il giudicio memorativo non conta nel caso nostro, basandosi appunto sull'esistenza del tempo, di cui cerchiamo la prova: la semplice riproduzione poi dell'idea, non conosciuta e non giudicata siccome tale, niente fa, salvo che aggiungere un modo d'essere alla mutazione sopravvenuta. E per forma d'esempio, se durante il suono d'un flauto sorga quello d'un'arpa, e se vogliamo, per caso ipotetico, che l'animo non s'avveda del cangiamento, il suono del flauto continuando, o al di fuori o dentro la fantasia nostra, che altro fa, se non produrre insieme col suono dell'arpa un fenomeno nuovo?

D'altra parte il sentimento del cangiar delle cose giace entro noi vivo, scolpito e continuo; a tale, che ci conviene per dubitarne fare uno sforzo violento sopra noi stessi, e tuttavia senza effetto durabile. Che si dee dunque concludere? essere forse le mutazioni tutte apparenza ingannevole? ma ciò non iscioglie il nodo, poichè bisogna spiegare in che guisa l'intelletto possa scorgere a un tempo solo l'apparenza di un cominciamento e d'un fine fra due fenomeni. L'andar figurando alcuna nozione *a priori* e alcun giudicio istintivo non suffraga al proposito; perchè levato da noi il sentimento reale di mutazione, nè manco siamo capaci d'imma-

ginarlo e di concepirlo. E chiunque credesse il contrario, verrebbe a credere medesimamente che i ciechi possono acquistare l'idea del colore e i sordi del suono. Perciò quando la forma Kantiana del tempo non ci desse un proprio e ingenuo senso di mutazione, il succedere delle cose sarebbe da noi concepito sempre come una serie nello spazio. Adunque il sentimento di mutazione è reale e indubitabile.

Ora si ponga mente al seguito del nostro discorso. In qualunque obbietto cogitativo si è conosciuto da noi come affatto impossibile che il fine e il cominciamento di due fenomeni si rendano simultanei, perchè ciò varrebbe quanto affermare, essere in facoltà dei fenomeni di finire e insieme non finire, di cominciare e insieme non cominciare. Dall'altro lato si è pur conosciuta da noi la realità incontestabile del sentimento di mutazione; il quale porta con esso lui la virtù di accorgersi a un tempo solo del finire e del cominciare di due fenomeni. Il raffronto pertanto di questi due fatti, in apparenza contradditorii, ci porge la prova d'una stupenda condizione del nostro principio spontaneo, cioè del durare con perfetta continuità. E di fatto si ponga bene in considerazione, che il sentimento di due tempi distinti e discreti non può divenire simultaneo, fuori che là dove non cade divisione d'alcuna sorta, cioè in un continuo di durata.

E qui intendiamo parlare del continuo assoluto, e non relativo, siccome è quello onde facemmo discorso nei superiori paragrafi, e il quale fu detto continuo per risguardo alla nostra impossibilità di trovare mai termine alla divisione del tempo. Per contrario, il vero e assoluto continuo, che or discopriamo, respinge da sè qualunque divisione discreta, e perciò non è temporale, non successivo, ma coesistente col tempo e con la successione.

VII

Arcana certo ed appena pensabile è cotesta assoluta continuità del principio nostro spontaneo, ma chi volesse discrederla solo per tal cagione, dovrebbe innanzi riflettere, che altresì lo spazio ci viene offerto come un continuo puro assoluto, eziandio che molte divisioni e separazioni reali di corpi succedano in esso spazio; ancora dovrebbe riflettere che le idee simultanee di nostra mente sono distinte affatto fra loro, e l'essere d'una punto non si confonde con l'essere proprio d'un'altra, e nondimeno appartengono tutte alla stessa unità soggettiva assoluta.

Intraprendendo noi una prova di tutto lo scibile, stimiamo di aver corso l'obbligo di dimostrare il certo dei fatti, non di spiegar sempre la loro natura. E poichè la continuità pura, asso-

luta del nostro principio pensante è trovata certissima, noi non chiederemo più innanzi, e proseguiremo a dedurne le conseguenze dirette e legittime. Prima fra queste è la dimostrazione del tempo, o vogliamo dire del cangiar delle cose; avvegnachè per le prove addotte qui innanzi, acquistasi piena certezza che veramente dentro di noi una esistenza all'altra succede con divisione assoluta d'istanti. La seconda conseguenza legittima è una rigorosa dimostrazione della durata obbiettiva; imperocchè quella, la quale scrivemmo di sopra, si applica unicamente alla durazione presa per sinonimo di successione discreta. Soggiungiamo ora, la prova del continuo subbiettivo trarre seco indubitatamente quella eziandio del continuo obbiettivo, il che viene fatto manifesto in simile guisa. La successione dei fenomeni esterni è passiva, e accusa fuori di noi una serie correspettiva di fatti. Ma successione senza durata non può sussistere; dunque eziandio alla durata risponde un correspettivo estrinseco. La minore si prova così. Successione senza durata alcuna è successione di punti contigui, cioè penetrantisi l'uno l'altro. Una tal successione risolvesi tutta quanta in un punto unico geometrico, vale a dire che si annichila da sè medesima. La durata è dunque essenziale a far sussistere la successione. Ora diciamo che tal durata è una e continua perfettamente, cioè non

suscettiva di divisione. E per vero quando si affermi il contrario, e si reputi la successione constare di molte durate, ecco quello che ne discende.

Tali durate o sono finite o sono infinite: non sono il primo perchè del finito si può pensare il più e il meno, cioè l'accrescimento o la sottrazione delle parti, o vogliam dire, la divisione; perchè non si dà che un solo infinito. Ma di più, ricorre qui esattamente il discorso di già tenuto circa lo spazio, là dove provammo che in lui non sono parti, a cagione che niente può avere per lui virtù discretiva. E così della durata diremo che niente potremo dividerla, non il nulla di durata, non cosa simile a lei, e non cosa dissimile.

La durata pertanto è una assolutamente, e continua in perfetto modo, cioè indivisibile e illimitata. Laonde è da giudicare che la successione obbiettiva esterna, conforme a tutte le altre successioni possibili, senza avere in sè la durata, accade nel soggetto durevole, e che questo soggetto è realmente fuori di noi, perchè da un lato la successione obbiettiva è nostra passione e non vien prodotta da noi; dall'altro non può farsi luogo alla successione senza subbietto durevole. Adunque due cose sono essenziali, perchè il fenomeno del cangiamento abbia luogo. La successione degli esseri nella durata continua esterna,

è il sentimento simultaneo di quella nella durata continua del subbietto pensante. Tolto il primo fatto, è tolta insieme la successione: e chi leva il secondo, leva la possibilità di concepire la successione.

Ma si venga al presente a considerare che non possono coesistere due durate continue, distinte assolutamente l'una dall'altra: avvegnadiochè, come si distinguono elle in modo assoluto, e pur non sono dissimili? o come si distinguono assomigliandosi e pur non si limitano? E d'altra parte il continuo ha di sua natura essere illimitato: oltre di che niente esiste, come notammo parlando della nozione di spazio, da cui possa dividersi realmente il continuo. Conciossiachè nè il diverso, nè il simile hanno questa efficacia. Se pertanto nelle cose viene scoperta una durata continua, certi siamo che nulla può separarla dal continuo di durata, il quale risiede per entro il nostro essere. Adunque la durazione delle cose, e la durazione del nostro *me* sono identiche perfettamente, ma appariscono in due subbietti estrinseci e indipendenti l'uno dall'altro. Quindi viene chiaro il concetto comune a tutti gli uomini di riguardar la durata, come unica e per tutto identica a sè medesima e non capace di annientamento, per guisa che immaginando pure la distruzione di tutte le cose, ella non di meno perseveri immutabile e universale. E per fermo se il con-

tinuo di durata potesse perire, potrebbe aver limite e mutazione, cioè potrebbe essere il contrario di quello che importa l'essenza sua.

Ma da cotesta universale teorica della durata emana eziandio un principio ontologico, da cui si è tratti a riconoscere patentemente, e senza rischio d'errore, l'assoluto delle cose. E per fermo egli è un principio apodittico questo, che la durata e la successione, quantunque possano rincontrarsi nel soggetto medesimo, conservano tuttavia (guardate ciascuna da sè e per sè) un essere proprio e distinto, dacchè l'una ha per essenza il continuo, e il discontinuo l'altra. Da ciò viene manifesto, che sì nel principio nostro pensante, e sì nelle cose esteriori, risiede un essere necessariamente immune di variazione, e identico perennemente a sè stesso: il che porta e solleva al fine il nostro intelletto alla vera nozione della sostanza, cioè al subbietto uno, continuo ed immutabile, assoluto e non relativo, sostegno di tutti i modi, o vogliam dire di tutte le mutazioni. E con tale definizione della sostanza si afferma di nuovo e si perfeziona quello che ne fu motivato nell'articolo antecedente, ove provammo la realità sua obbiettiva. Si disse allora qualunque subbietto fenomenico trovare un ignoto correspettivo esterno. Ora si dice esistere di là dal fenomeno un reale assoluto, subbietto vero e immutabile di ciò che cangia o può patir cangiamento. Rispetto poi alle

cose estrinseche, error grave sarebbe di reputare quelle identità fenomeniche (le quali vediamo sussistere per mezzo infiniti modi variabili) come la costante e immediata manifestazione dei soggetti continui, identici ed assoluti. Imperocchè niun fenomeno materiale giunge a nostra notizia senza intervento alcuno di moto, nè il moto accade senza alcun cangiamento: onde la immutabilità dei fenomeni riducesi a questo, che in disposizione uguale di cose ritorna sempre la mutazione medesima: bene è vero però che costanza sì fatta tiene la sua ragione ultima nel subbietto immutabile ed assoluto, il che sarà meglio veduto più innanzi.

Verso il principio nostro pensante ricorre una contemplazione non molto dissimile. Conciossiachè l'identico fenomenico, il quale sentiamo giacere in fondo a tutti i modi della nostra spontaneità, non può dirsi immune affatto da cangiamento. E per fermo, ogni volta che l'azione estrinseca sopra di noi s'estingue e muore del tutto, cessa pure il sentimento del principio nostro cogitativo. Quindi è da concludere per certa scienza, che oltre il *me* fenomenico risiede dentro di noi un subbietto continuo ed immutabile, non palese all'occhio del senso intimo, ma soltanto a quello della ragione, e che in lui è riposta la nostra sostanza e in lui l'assoluto del nostro essere.

VIII

Quest' è l'analisi e verificazione del concetto della durata e del tempo, partendo dalla prova del fatto medesimo della mutazione. Noi stimiamo aver dimostrata la realità della successione, e quindi la realità eziandio del tempo che n'è il termine di confronto. Noi stimiamo pure aver dimostrato, che il durare non è soltanto del nostro subbietto spontaneo, ma altresì degli oggetti esteriori; ch'esso non è relativo, particolare e discontinuo, ma assoluto, universale e continuo perfettamente; che il *me* dura identico per prova d'intuizione, dimorando in lui l'apprensione simultanea del cangiamento, e questa portando seco l'esistenza del continuo immutabile; che i subbietti esteriori durano identici per prova dedotta dalla natura dei fenomeni successivi; che sotto i fenomeni o mutabili o identici esistono le vere sostanze, in cui risiede l'assoluto di tutte le cose, e quindi il *me* che sul principiare del capitolo venne riputato identico per semplice prova sperimentale, rimane ora provato identico per dimostrazione invincibile dedotta dalla forma perpetua dell'atto d'intuizione. Simili verità coincidono coi dogmi del senso comune, e bastano a garantire quella porzione sì grande e quasi infinita dello scibile, la quale appoggia sul passato, e raccoglie i frutti del tempo. I Razionalisti di-

struggono tutte le prove di tal porzione dello scibile, mantenendo che l'evidenza del passato, l'identità del nostro principio spontaneo, la durata posta fuori di noi, e concepita assolutamente, o sono verità rivelate da altrettanti giudicii *a priori* istintivi, o forme della sensibilità apparenti e non reali, subbiettive e non obbiettive. D'altra parte i Locchiani rompono essi pure e sconvolgono ogni prova del tempo; affermando che la durata consiste soltanto nella successione dei cangiamenti, e ch'ella è relativa ed applicata alle cose tutte per astrazione. Ma ciò che differenzia singolarmente la nostra dottrina sul concetto del tempo da quella d'altri filosofi si è l'avere scoperta in esso una transizione legittima alla notizia trascendente dell'uomo e della natura: e a noi sembra questa la prima volta che la filosofia vi giunge per cammino sperimentale, e posti da banda tutti i giudicii istintivi, le idee innate, le forme *a priori* e le mistiche rivelazioni.

IX

A molti è parso andar cercando, non senza profitto, le relazioni correnti fra la durata e lo spazio: noi ne toccheremo quel poco, il quale si applica drittamente alla realità dello scibile.

Dicemmo più sopra, lo spazio e la durata essere misurabili l'uno dall'altro, il che non po-

trebbe succedere senza intervento fra loro di alcuna qualità identica. Conciossiachè misurare, vuol dire applicare il simile, un segnato numero di volte. Notammo altresì questa medesimezza comune essere prestata dal moto, in cui necessariamente concorrono la durata e lo spazio, e il quale per ciò tiene legame d'identità con amendue. Di fatto nel moto equabile sorgon due serie procedenti con termini paralelli, cioè uguali nel numero e nella quantità rispettiva.

I minimi sensibili dello spazio e della durata tengono proporzione con le facoltà nostre organiche e intellettuali. Imperò non debbe nascondersi che animali organizzati assai differentemente potrebbero entro quei minimi percepire un secolo interno, e la lunghezza dell'orbe terracqueo, o, all'inverso, potrebbero nei nostri secoli e nella lunghezza di tutto il globo distinguere appena un minimo di tempo e di spazio. Ciò per altro non fa cadere quei due subbietti universalissimi, lo spazio cioè ed il tempo, dall'assoluto nel relativo, e dal reale nell'apparente, siccome sembra ai Locchiani: soltanto si riconferma con questo il detto e asseverato da noi più volte, essere le divisioni e misure dello spazio e del tempo semplici fenomeni, di cui l'assoluto risiede nel puro continuo. In ciascuna disposizione poi di esseri sensitivi, i fenomeni serbano leggi e proporzioni invariabili, e così fanno

del pari fra ciascuna diversa specie di esseri sensitivi. Laonde se vivesse mai un gigante con forma e struttura, quale ci vien descritta dall'Alighieri, ove parla del re Nembrotte, e ci fosse ben conosciuto il termine suo relativo di durata e di spazio, noi ne faremmo con noi medesimi quel paragone esattissimo, che sogliam fare fra un cerchio segnato su di una carta e l'ambito immenso dell'equatore, o del meridiano. La ragione di tutto questo risiede in ciò che i fenomeni di durata e di spazio, o si voglia guardarli nelle nature sensitive, o negli oggetti esteriori ad esse, avvengono sempre entro a subbietti eterni e immutabili, e da altrettali subbietti si partono.

La durata e lo spazio comunicano insieme la loro infinità respettiva, cioè a dire che la durata è per tutto lo spazio, e questo persevera nella lunghezza eterna della durata. E prima, che la durata sia in tutto lo spazio lo provammo noi qui sopra, là dove dicemmo, ogni cosa dover cominciare o essere eterna. Se comincia, è nel tempo e quindi nella durata: se non comincia e pur coesiste con gli esseri temporali, essa dura perfettamente continua. Che lo spazio poi perseveri nella durata senza mai fine, si trae da quello che fu concluso intorno i subbietti immutabili. Ora, lo spazio è vero subbietto. Perchè da una parte egli non è un fenomeno nato da azione e accompagnato da alcun movimento; ma è semplice in sè

medesimo, e identico in perfetta guisa. D'altra parte, egli riceve in sè tutti i modi dell'estensione e tutti i fenomeni del movimento. Adunque come vero subbietto, lo spazio dura continuo, cioè eterno e senza possibile mutazione.

Per simigliante maniera stimiamo essere pervenuti alla certa analisi delle due forme perenni della sensibilità, immaginate da Kant, e da lui reputate nodo insolubile, e sicuro naufragio dei filosofi sperimentali. Noi vi riponiamo quella realità che il filosofo di Konigsberga avea atterrata e distrutta, e riconosciamo in loro per virtù legittima di raziocinio tutte le qualità trascendenti, onde il senso comune suole arricchirle.

CAPITOLO VIII

Delle certe reminiscenze.

I

La riflessione è base del giudicio memorativo.

Altro è l'atto con cui la mente concepisce la pietra, ed altro è l'atto col quale concepisce avere essa concezione. — S. Tom. Sum. P. I, Q. LXXXVII. — *Il principio pensante ha un perpetuo sentimento di sè medesimo.* — Andr.

Cesalpino, Quæst. Peripat. Quæst. VIII. — *L'anima sente di sentire.* — Campanella, Univ. Philos. P. I, C. IV. —

La riflessione base della memoria è attiva e passiva.

L'atto retto e il riflesso debbono dirsi uno, o distinti, secondo il riguardo con cui si contemplano. E, quanto alla forza spontanea, ella è sempre identica, sia che si stenda sopra l'oggetto, ovvero sul proprio atto, e così il pensiero diretto e il riflesso dovrebbero stimarsi non più che uno. Ma d'altra parte il pensiero riflesso e ricevuto come un certo oggetto pensabile della medesima forza spontanea, e sotto tale riguardo i due atti, o pensieri, sono da stimarsi distinti di numero. — S. Tom. Quarta P. Sum. Q. XXIX. — *La memoria appartiene alla potenza passiva.* S. T. Tert. Sec. P. Sum. Q. XCIII. — *L'immaginare fu dai Latini appellato* memorare: *da che non possiamo fingere, se non quello che è ricordato, nè ricordare, se non quello che fu realmente per li sensi trasmesso.* Vico, Dell'Antic. Sap., ec. —

Possiedono le realità fino qui messe in chiaro

un doppio attributo, del durare, cioè, e del permutarsi: quindi elle non vanno escluse l'una dall'altra per quel sol modo che vien chiamato separazione di sostanza e di luogo, ma per un altro eziandio, che addomandasi successione. L'uomo poi fornito della facoltà di riconoscere e giudicare la successione e riproduzione dei fenomeni in sè e nelle cose, trascende per tal modo il presente e prolunga le sue notizie nel tempo. Questa facoltà detta memoria, e talvolta reminiscenza, è fonte e veicolo della più gran parte dello scibile. Ma la memoria è dunque buon testimonio del vero? Imperocchè se l'intuizione immediata ci avverte del cangiamento, non per questo ci fa giudicare della certa riproduzione dei cangiamenti passati. E per fermo, altra cosa è sapere che i fenomeni si succedono, altra cosa è sapere che ei si ripetono, altra riconoscerli particolarmente, e fare stima dei gradi e termini della loro identità. Come dunque la memoria può stabilir tutto questo con certezza infallibile? O veramente diremo col Reid e con altri filosofi che l'evidenza memorativa è per istinto e non per ragione? Certo in nessuna filosofia troveremo neppure tentata la dimostrazione della evidenza memorativa, nel modo che il Reid stesso cel fa sapere. Della qual cosa non è per altro da maravigliare gran fatto, qualvolta si pensi che i fenomeni più frequenti e comuni dell'intelletto più

di leggieri trapassano senza esame e contesa, a cagione che i vecchi e profondi abiti della mente illudono gli sforzi della meditazione filosofica. Il qual fatto si è pur veduto ripetere circa il principio causale, la cui legittimità non fu prima di Davide Hume nè dubitata nè discussa. Quanto a noi, per la convinzione, che ci arrecano le massime nostre metodiche, continueremo dicendo, che o non v'ha dimostrazione possibile della certezza memorativa, o quella dee sorgere e convalidarsi da un nuovo esame dei fatti raccolti e chiusi entro l'intuizione immediata.

II

Per nostro avviso il fatto costante ed universale, donde scaturisce la prova delle certe reminiscenze, è cotesto. La mente umana ha virtù d'inflettere sopra se stessa e di meditare i suoi proprii atti. Così verbigrazia in ogni tempo e in qualunque condizione dell'animo data è a ciascuno la facoltà di convergere sopra se stesso e giudicare che pensa. Ora chi nota bene simile giudicio intuitivo giunge alle conclusioni seguenti. Io penso, vuol dire, io osservo me stesso nell'atto di cogitare: ciò vuol dire altresì con parole poco diverse: Io penso, ch'io sono quel desso che pensa. Quest'ultima frase ha due membri, ciascuno de'quali esprime un atto del nostro spirito, e vien regolato da un subbietto comune,

anzi identico. Ora diciamo che l'identità del subbietto grammaticale delle due proposizioni, rappresenta un fatto certo e perspicuo dell'intuizione immediata; cioè a dire che il *me* che pensa vien trovato lo stesso *me*, il quale s'accorge de' suoi pensamenti. E per vero la mente nostra affermando di riflettere sopra se stessa e di pensare ch'ella pensa, afferma tacitamente di sentirsi e di riconoscersi la medesima nei due atti di concezione fra i quali statuisce il giudicio.

Di questa maravigliosa facoltà, onde l'animo può guardare se stesso, come in ispecchio, e riconoscere la medesimezza corrente fra il subbietto e l'obbietto, noi troviamo appena qualche parola nei libri degli ideologi, quasi che sia materia la più patente e la più ovvia del mondo. A noi pare in vece ch'ella nasconda di molte cose arcane e difficili. Ma lasciando da parte, secondo il nostro istituto, quello che non è intrinseco alla tesi attuale dei giudicii memorativi, noi illustreremo il fatto della coscienza riflessa per quanto importa a provare ch'ei non esce in alcuna maniera dall'intuizione immediata, e riceve per conseguente il grado medesimo di certezza che a quella compete.

La prima cosa da rilevare si è, che mai non potrà il principio spontaneo osservare gli atti suoi proprii, o, come suol dirsi, averne coscienza riflessa, qualora non li cangi da modi subbiet-

tivi in modi obbiettivi; conciossiachè osservare è attendere di proposito sopra un oggetto. Egualmente non mai potrà esso principio riflettere gli atti suoi peculiari, senza crearne uno nuovo di natura subbiettiva; imperocchè osservare vuol dire altresì produrre un modo subbiettivo e determinato di spontaneità. In terzo luogo, fra i due atti l'un subbiettivo e l'altro obbiettivo costituenti la riflessione del principio spontaneo su di se stesso mai non si potrà far cadere giudicio alcuno conoscitivo, senza alterare la lor natura. Perchè nel punto che si vorrà con un terzo atto giudicare e affermare i due, l'uno che è subbiettivo diverrà di forza obbiettivo. Altrettanto accadrà del terzo, quando alla sua volta sarà sottoposto a un giudicio conoscitivo, e così all'infinito. Visto ciò, e tenuto per fermo, segue il domandare per quale altra via (poichè quella del giudicio conoscitivo si debbe escludere) l'animo nostro convergendosi sopra di se medesimo, giunge a percepire la identità propria nei due atti componenti la riflessione. Or qui s'attenda con diligenza al discorso che segue. Alcuno certamente non è per negare che sentire una cosa o volerla non sia distinto e separato dal far riflessione su l'atto del sentire e sull'atto del volere. Nè manco dirà alcuno che la realità di quel sentimento e di quel desiderio dipenda in nulla dall'atto di riflessione. Allorchè dunque la mente

osserva i proprii pensieri, e la forza spontanea dividesi in obbiettiva ed in subbiettiva, noi diciamo non esser guari necessario un secondo atto di osservazione, perchè tra il subbietto e l'obbietto si concepisca l'identità. E di vero, la nostra mente, semplice come è, e impartibile di sua natura, non può a meno di non accogliere il sentimento di tutto quello che è in lei, e di non concepire nel centro assoluto della sua unità le differenze e le somiglianze. Perciò qualora la nostra mente inflette sopra se stessa e con moto spontaneo osserva i modi appunto della propria spontaneità, il senso della medesimezza fra il subbietto e l'obbietto è forzatamente determinato dalla loro presenza, e nel centro assoluto della facoltà sensitiva è uno e indivisibile. Bene sta, per quel che si è scritto qui avanti, che l'animo nostro non possa avere di tal sentimento una coscienza riflessa; ma questa, riconoscendo di poi e affermando la concezione dell'identico, non la crea, nè l'amplifica, e solo testimonia all'animo nostro ciò che esisteva indipendente affatto da lei. Il sentimento adunque della medesimezza, riposta nei due atti della spontaneità, obbiettivo e subbiettivo, non ricerca per l'essere suo alcun giudicio conoscitivo apposito. Ma assai s'è detto circa il fenomeno della coscienza riflessa.

III

E per farne al presente idonea applicazione all'evidenza memorativa, diciamo per primo che ogni ricordanza include un'inflessione del principio spontaneo sopra se stesso, attesochè in ciascúna di quelle l'animo nostro pensando alle idee ricordate, pensa all'atto di se medesimo che con quelle si riproduce. Havvi dunque nelle ricordanze il paragone di due stati di nostra mente e la percezione del *me* identico. Ma ciò che distingue la ricordanza dal puro atto di riflessione è l'implicito giudicio, col quale si nota e s'afferma che l'uno di quei due stati dell'animo non è nuovo nè primitivo, ma bensì è riprodotto e simiglievole al già avvenuto. Sì fatto giudicio come si appone egli al vero? e per quali argomenti si prova che la perfetta evidenza, con cui s'accompagna il più delle volte, è razionale evidenza, e non istintiva, e mette radice siccome l'altre forme intellettuali di già discusse nella certezza apodittica dell'intuizione immediata? Ora noi stimiamo che la prova di tutto ciò viene offerta assai chiaramente dall'impossibilità del contrario. E questa impossibilità è arguita con gran sicurezza dal confronto ed esame puro dei fatti, i quali appariscono perpetualmente nell'atto del ricordarsi e costituiscono la natura dell'umana ritentiva.

Il primo di tali fatti si è che l'azione nostra spontanea, la quale si riproduce insieme con le idee ricordate, sempre si riproduce obbiettivamente. E per fermo, se non fosse obbiettiva, modo non resterebbe a noi di separarla e distinguerla dall'altra subbiettiva e contemporanea, onde si forma la concezione delle idee ricordate. Così interviene assai di frequente che mancando la riproduzione obbiettiva delle azioni nostre spontanee, molti concetti e molte immaginazioni non si lasciano riconoscere per ricordanze: come quando si fa al pensiero l'idea d'un luogo, o il suono d'un'armonia, e crediamo averli creati e trovati noi stessi fantasticando: laddove non appena con quell'idea di luogo e con quell'immaginata armonia si riaffacciano gli atti primitivi spontanei, a cui l'una e l'altra si riferiscono, noi reputiamo l'una e l'altra due vere e semplici ricordanze. Il secondo fatto è ch'ei non può sorgere nell'animo nostro la visione d'alcun suo moto, senza che tosto esso animo (qualmente notammo della coscienza riflessa) non riconosca se medesimo in quello: il che succede per la semplice intuizione immediata dei due sentimenti spontanei, subbiettivo e obbiettivo. Il terzo ed ultimo fatto è che l'azione spontanea, la quale si rinnova obbiettivamente insieme con le idce ricordate, sentesi da noi come non prodotta e non compiuta nel tempo in cui l'osserviamo: e

questo pure accade, in virtù del lume interiore, il quale è buono e unico testimonio dei fenomeni della coscienza. E perchè si veda quel sentimento medesimo accompagnare ogni sorta di ricordanze, giova considerare un poco la lor condizione generica. Diciamo pertanto che gli atti della memoria quanti ne sono mai, si dividono in sole due classi: in reminiscenze ed in ricordanze. Queste ultime abbracciano qualunque rammemorazione di cose, che torna impensata ed involontaria: quelle prime, ogni rammemorazione, che sorge in sequela degli sforzi iterati della volontà, e che Aristotile contraddistinse col vocabolo *reminiscenza*. Or quanto alla seconda classe, non fa bisogno mostrare la condizione sua passiva, da che abbiam detto essere occupata dalle ricordanze impensate ed involontarie, e prodotte perciò da mera associazione di idee o di fatti. Come quando una sola parola udita profferirsi a caso sveglia la intera memoria d'un testo; o quando la veduta d'un uomo riconduce dentro di noi tutte le immagini di luogo e di tempo, le quali furono simultanee con la notizia già presa del detto uomo. Riguardo poi alla classe delle reminiscenze, facciasi mente a quello che accade, qualora con un certo modo di volontà si rivocano al pensiere i concetti passati. E per fermo, si vedrà ciascuno di quelli rivenire alla mente con più e meno prestezza, con più e meno lucidità,

talvolta compiuti, talvolta imperfetti, ora insieme, ora successivi, e non di rado ei saranno ostinati a qualunque nostro richiamo; le quali cose provano tutte che le idee rivocate per istudio e opera di volontà hanno bensì in questa una cagione mediata e provocatrice, ma non immediata ed efficiente.

Questi fatti, che sono le condizioni costanti ed universali dell'umana ritentiva, noi ripetiamo includere nel loro seno la dimostrazione apodittica della sua certezza. E di vero, stabilisce il secondo fatto, ch'ogni ricordanza inchiude la rappresentazione d'un atto certo e reale del nostro *me:* pone in vece il terzo, che l'azione spontanea rappresentata non è prodotta dal nostro *me*. Ora è assurdo, e perciò impossibile, che il nostro *me* produca atti spontanei, e insieme non li produca. Sicura dunque ed incontestabile è la tesi contraria, cioè a dire che l'azione subbiettiva sì bene come l'obbiettiva appartengono al nostro *me* ambedue: ma essendo elle identiche nel subbietto non sono identiche nel tempo, e rimangon divise l'una dall'altra per quella forma appunto del discontinuo che domandasi successione. Così da una parte se i due atti coesistessero contraddirebbono alla coscienza, la quale sente ed attesta di non produrre l'uno, mentre con l'altro il va contemplando; e dall'altra parte, se i due atti non sussistessero in successione,

ei contraddirebbono del pari all'intimo senso, il quale fa ravvisare in entrambi la nostra spontaneità. Il fenomeno adunque, che leva di mezzo gli assurdi, e conduce la mente a fermare e credere le conclusioni qui poste, è la misteriosa riproduzione delle idee, la quale per gli uomini è vero e solo legame tra il passato e il presente dalla sapientissima natura fornito. Di fatto, poichè ogni ricordanza è riproduzione degli atti nostri spontanei, come non vi sentiremmo l'identità del nostro essere? e poichè viene operata da forze estrinseche alla nostra spontaneità, come non avviseremmo eziandio la azione di quelli? Ciò adunque si fermi con gran sicurezza, e come principio dogmatico, vale a dire che *il giudicio, col quale riferiamo al passato gli atti di nostra mente, divenuti oggetto del pensiere, è giudicio di assoluta certezza.*

IV

Ma una seconda questione insorge sull'evidenza memorativa. Stantechè se rimane certo che gli atti di nostra mente non possono divenire a noi stessi oggetto di osservazione, senza prima avere esistito, come operazioni immediate e assolute del nostro principio spontaneo, non però si è provato che sì fatta riproduzione riesca simile perfettamente alla creazione anteriore. Laonde viene il dubbio, se le ricordanze nostre

possano mai riescire fedeli in tutto o solo in alcuna parte e quando. Il perchè è da cercare se ha luogo alcuna dimostrazione della fedeltà delle nostre ricordanze.

E prima, in queste fa bisogno le idee concette e pensate distinguere e separare dall'atto che le pensa e raccoglie nella unità intellettiva. Imperocchè altra cosa è che noi ricordiamo, ad esempio, un palazzo, una melodia, una sentenza; altra cosa che ci sovvenga essere stati noi quelli ai quali accadde osservare il palazzo, e udire la melodia, e leggere la sentenza. Ora, per ciò che riguarda gli atti del nostro animo, qualunque volta ei si riproducono, come oggetto chiaro e distinto di osservazione, e fanno sentire di se ch'ei derivano da un solo identico essere operativo, diciamo che tali atti si riproducono fedelmente nel grado e nell'estensione, quale andrem qui notando. Ogni rammemorazione distinta d'idee riconduce seco l'atto di sintesi, onde quelle furono raccolte nell'unità cogitativa, e l'atto per cui vi si pose mente: due moti spontanei, che sono essenziali alla formazione d'ogni pensiero (C. IV, Parte II). Gli altri modi speciali del nostro principio attivo, come l'astrarre, il volere, il desiderare, ec., non possono riprodursi nè con più intensità d'energia, nè mai l'uno per l'altro; avvenga che il grado maggiore d'intensità, in quanto non sarebbe innanzi stato

creato da noi, non può riprodursi; nè meno può un modo di spontaneità sostituirsi ad un altro, perchè ciò vuol dire che l'antico non si ripeterebbe, e il nuovo sostituito mai non avrebbe ricevuto esistenza, il che pei superiori argomenti è provato impossibile.

V

Ma per riguardo al secondo termine del pensiere, cioè alle idee che in ciascuna rimembranza compongono l'oggetto pensato e poi ricordato, è bisogno riflettere che ogni spontaneo movimento dell'animo sciolto dal suo oggetto correspettivo, o vogliam dire da qualunque sorta di multiplo, al quale si riferisca, è sola e mera astrazione di nostra mente. Imperocchè non si può fare atto di percezione, nè di giudicio, nè d'astrazione, se manca al tutto la cosa percepita, astratta e giudicata; e se talvolta sembra a noi di rammemorare i soli atti del nostro animo, per ciò appunto sappiamo di scienza infallibile che quella ricordanza è oscura e difettiva; o piuttosto a cagione del ricordare altre cose attinenti e finitime, siamo avvertiti che un certo atto di nostra mente è dovuto sussistere, e del quale andiam ben tosto cercando le idee rispettive; come quando la subita vista d'un qualche oggetto ci fa sovvenire la determinazione presa di fare o dire alcun che, il quale ci fugge della memoria: o pure

quando diciamo a noi stessi: Che feci io in quel tempo: ovvero, Che dissi in quella tale brigata? perocchè noi sappiamo certo che non si entra e dimora in un luogo senza nulla operarvi o col corpo o con l'animo, e non si va a compagnia d'uomini per sempre star mutoli. Ogni riproduzione adunque viva e distinta degli atti di nostra mente va insieme con la riproduzione di qualche oggetto pensato.

Ma due instanze interviene di fare sulla riproduzione esatta degli oggetti pensati: la prima è se alcuna idea nostra attuale possa meschiarsi alle idee riprodotte e venir riputata del loro numero. Rispondesi, che non può, quante volte l'animo nostro distingue in ciascuna idea riprodotta il riferimento suo a un atto riflesso del principio spontaneo, il quale riferimento mai non si fa sentire nell' idea nuova attuale; e questo diciamo in via di discorso dimostrativo; essendochè nel fatto le impressioni attuali e le impressioni richiamate differenziano tanto fra loro da togliere ogni equivocazione. La seconda instanza è, se al riproducimento dell'oggetto pensato possa alcuna idea mancare, già stata parte di lui nel suo primo comporsi, e se ha modo il pensiere nostro di avvisarne il difetto con salda certezza. Per rispondere a ciò convenevolmente, giova riflettere che ogni memoria viva e distinta, vogliam delle cose, vogliam delle idee, è necessa-

ria riproduzione di uno, o di più giudicj: attesochè chi bene distingue, pon l'occhio attento ed osserva, e chi osserva giudica: ora alcun giudicio non può riprodursi, senza i suoi termini rispettivi; tolti i quali, è tolto esso pure: quindi si ricava che in ogni qualunque specie di ricordanze prendiamo certezza piena di questo soltanto, che ivi non possono mancare mai le idee tutte essenziali ai termini del giudicio, o dei molti giudicj onde abbiamo scolpita memoria.

VI

In questi soli confini, e non mai più avanti, è lecito prendere sicurtà della riproduzione fedele ed esatta delle nostre ricordanze: e comecchè possano gli errori della memoria parer provocati da mille cagioni differentissime, noi pensiamo che tutti si debbono ascrivere ad una cagione sola e costante, cioè a dire allo smorto e languido rinnovamento degli atti nostri spontanei: il che poi ha luogo tanto più spesso, quanto le rimembranze si fanno vie più parziali e minute: così, per modo d'esempio, se l'atto sintetico per cui giudicammo in complesso d'una piacevole musica, udita non ha molto tempo, ritorna vivo e distinto al segno da escludere ogni dubitazione sulla sua realtà e sulla veracità del suo contenuto, non avviene il medesimo di ciascuno degli atti con cui attendemmo alle parziali armonie e alle

minute frasi del canto. Di che poi segue, che allora quando alla scolorata memoria di cotesti atti si vadano mescolando alcuni estranei fantasmi, non sarà leggiera cosa avvedersene, imperocchè i fantasmi sono essi pure memorie degenerate e spente: e mancando loro, del pari che alle ricordanze sopra descritte, la riproduzione chiara e distinta dell'atto spontaneo rispettivo, errano sciolti dall'unità assoluta di concezione, la quale appartenne loro in proprio; laonde obbediscono solo a bizzarre e fortuite leggi d'associazione. A noi non compete l'andar più innanzi cercando le passioni e gli accidenti della memoria. Solo era nostro il provare che l'evidenza memorativa è, e reale, e legittima, tuttavolta che s'accompagna con gli attributi suoi peculiari e caratteristici.

Nel fatto adunque dell'umana ritentiva risiedono più facoltà e disposizioni mirabili di nostra mente. E prima, ch'ella può inflettere sopra sè stessa; secondo, ch'ella opera molti atti non insieme coesistenti, ma esclusi gli uni dagli altri in quel certo modo denominato successione; terzo, ch'ella è fornita della virtù di riprodurre simili atti oggettivamente; quarto, ch'ella conserva in ogni passaggio di tempo certa identità fenomenica del suo principio spontaneo, la quale è base nell'identità sostanziale e assoluta di esso principio.

CAPITOLO XI

Conclusione dei superiori capitoli.

I

Per tal forma, procacciando noi di mettere in vista migliore i fatti costanti ed universali dell'atto cogitativo, crediamo avere dimostrata la realità delle conoscenze che affermano l'essere delle cose esteriori, e giudicano di ben ricordarsi delle passate. Così abbiamo estesa allo spazio ed al tempo la certezza prima e assoluta del senso intimo, cioè a dire, giusta le nostre definizioni, che più non ci resta occulto il passaggio dall'intuizione immediata, all'altra mediata o dedotta che voglia chiamarsi. Dicemmo nel secondo capitolo di questa seconda Parte, che poichè l' esterno e il passato non si riducono mai sotto l'occhio dell'intimo senso, resta una sola via e non più per tenerli ambedue entro i termini della prima certezza, questa via è provare pel principio della contraddizione, che l'idea presente allo spirito attesta con la sua propria entità le altre due entità, esterna e passata. Il che dee succedere per un nesso necessario corrente fra l'idea e la cosa, e fra l'idea attuale e l'idea passata: di modo che, poste le prime, cioè l'idea della cosa e l'idea attuale, le seconde pure sieno poste forzatamente. A noi ha sembrato un nesso

sì fatto risiedere nella condizione passiva della nostra sensibilità, e nella conversione del nostro *me* di subbietto in obbietto. Il ragionamento comparando un per uno e in modo isolato quei due fenomeni dell'affezione passiva e del *me* riflesso con l'altro comune e costante della spontaneità, si avviene a un'aperta contraddizione: imperocchè nel primo fenomeno dell'affezione passiva, la spontaneità nostra sembra volere e non volere ad un punto; nel secondo del *me* riflesso sembra operare e insieme non operare; il qual conflitto, impossibile perchè assurdo, rende necessario l'interponimento d'un terzo fatto che dilegui gli assurdi; e il terzo fatto è appunto la realità obbiettiva dello spazio e del tempo, e la certa riproduzione delle idee.

II

Ma la idea del tempo ha riscontrata una dimostrazione sua propria e indipendente da quella della memoria: tal prova, quanto alla forma, non dovea discordare da tutte l'altre messe innanzi da noi: conciossiachè un sol modo abbiamo per cavar fuori dall'intuizione immediata ciò che in essa non par contenersi. Adunque il fatto della successione e del tempo è sorto egli ancora dalla palpabile contraddizione che sembra sussistere tra il fenomeno del cangiamento e la percezione sua istantanea; e ciò che fa sparire

l'assurdo è la scoperta del *me* continuo. La quale scoperta ci mena poi alla cognizione dei subbietti immutabili, e all'assoluto delle cose, o, vogliam dire più propriamente, c'innalza dalla psicologia alla metafisica.

Sembra a noi che il fenomeno della condizione passiva della nostra sensibilità, quello della riflessione del *me* sopra sè medesimo, e l'altro di mutazione, rivelino tuttaquanta la mirabile economia dell' umano intelletto, per la quale senza poter noi uscire giammai del punto metafisico del nostro essere e dell' unità assoluta della nostra sostanza, pur nondimeno siamo conscii delle cose create, e di quel che è, e di quel che fu.

Se poi mettiam mente a ciò, che la condizione passiva della nostra sensibilità forza ad ammettere alcuna esistenza esterna in virtù dell'unità assoluta del nostro pensiero, e che la riflessione del *me* sopra sè medesimo scuopre la realità del passato, per questo solo che il *me* obbiettivo è sentito identico al *me* subbiettivo, ci converrà concludere, che il fatto cardinale e solenne, onde ha principio e dove ha fondamento la dimostrazione dello scibile, è l'unità e identità del principio nostro pensante. La quale unità e identità ricevono nel nostro libro la prova del fatto e del raziocinio, e sono poste, a quel che ci sembra, nel grado sommo delle verità necessarie e infallibili.

III

V'ha dunque un trapasso legittimo dall'intuizione immediata alla intuizione mediata, e questa riceve la certezza medesima che nella prima risiede, mercè della base comune ad ambedue loro, che è l'evidenza del senso intimo. E non pertanto qui ripetiamo che le analisi e i ragionamenti prodotti dai noi a prova d'una porzione dello scibile umano possono differenziare assaissimo da quelle analisi e da quei sillogismi, onde si è tratti la prima volta a credere il mondo esteriore ed il mondo passato; conciossiachè non è nostro intento, nè nostro bisogno di svolgere e riandare in nulla i procedimenti naturali del senno umano nella formazione originaria di quelle verità che compongono il senso comune. Arcane e inescogitabili sono le genesi tutte della natura; e comecchè a noi non paia verisimile ch'ella ci meni alla conoscenza dei primi veri per una serie fatale di giudicj istintivi, nè tampoco si osa da noi negarlo risolutamente, questo solo ne pare certo, che ella ha voluto fornire alla mente adulta e contemplatrice una sicura facoltà di riconoscere e giudicare i fondamenti delle comuni credenze; e perciò la fede e l'aspettazione di salire, quando che sia, a una scienza prima dimostrativa, non mai è potuta mancare fra gli uomini.

CAPITOLO X

Delle idee universali, e poi delle generali.

I

Natura degli universali.

Le nature universali fuori delle materie individuali non hanno alcuna esistenza se non che nel puro intelletto. — S. Tommaso, De Anima, L. II, Q. XII. — *Quella natura, che nei singolari risiede con i principii individuanti si fa universale dall'intelletto, astraendo da quei principii, e aggiungendo la intenzione dell'universalità.* - S. T., Secun. Primae Part. Summae, Q. II. — *Gli universali hanno doppia posizione nella mente e nelle cose.* — Campanella, Univers. Philos., etc., P. I, L. I, C. VII. — *L'uomo come particolare è nella natura reale, come universale è nell'intelletto un esser di ragione. Ma, esattamente parlando, l'uomo pensato in astratto non è universale nè singolare: imperocchè si astrae dall' essere suo reale e intellettivo.* — Id. eod. C. IX. —

L'uomo pensato nella realità, è singolare nella cosa come nell'intelletto, ma nell'intelletto rappresenta molti uomini. — Id. eod. L. II, D. III. —

La comunanza degli individui è detta spe-

cie, la identità fra più comunanze è detta genere. — Id. Phisiologicorum, C. XVI. —

Le idee generali astratte sono per supposti. — Tasso. Il Porzio. —

Origine degli universali.

Si dice che l'universale è fatto dal senso in quanto l'anima l'universal cognizione riceve per via induttiva e con la considerazione di tutti i singoli. — S. T., Tertia secun. P. Summae, Q. II. — *La scienza inventiva tratta i singolari, dalla cui reale similitudine risulta l'universale in mente.* — Campanella, Eodem, C. IX. — *A fare l'universale è necessario la astrazione e la comparazione. Ciò che è simile in molte cose e diviene universale in mente, debbe essere, in essa mente, indiviso, e perciò uno per legge del pensiero.* — S. T. Secun. Primae Par., Q. II. —

L'identico è il fondamento degli universali.

Il senso riceve la similitudine delle cose in modo singolare e individuato, l'intelletto la riceve secondo la ragione dell'universale natura; imperocchè il senso riceve la specie di Callia non solo in quanto è Callia, ma in quanto è uomo: e in virtù di questa inserzione

nel senso, può l'intelletto considerare Callia e come Callia e come uomo. — S. T., Tertia Secun. P. Sum. Q. LIX. — *Il senso percepisce meglio il generale che il singolare, perchè quello si ripete infinitamente più spesso e a sè medesimo uguale, e termina per farsi sentire siccome uno.* — Campanella, Phisiologicorum, C. XVI e altrove. —

La mente negli universali imprime la sua unità.

L'universale è uno e più; uno nella mente, più nelle cose. — S. T, P. P., S. Q. II. — *Le simili cose sono uno, le dissimili son moltitudine.* — Campanella, Univers. Phil., P. I, L. II, C. I. — *Delle cose le quali si dicono relative ad altre, se ne trovano alcune che sono per opera dell' intelletto, e alcune che sono secondo le cose. Le prime non hanno realità fuor dell' anima come quelle di simiglianza e dissimiglianza. Le seconde hanno alcuna realità inerente alle cose, come l'azione e la passione.* — S. T. Pars. P. S. Q. XIII. — *Non pertanto l'intelletto non attribuisce alle cose il modo con cui le intende.* — Id. Contra gent. I, XXXVI. —

Gli universali hanno natura necessaria.

Il generale che non è universale è mutabile

e non necessario. E malamente vuole Aristotile dai particolari collettivamente presi far nascere il necessario. Perchè i particolari possono essere considerati in contrario e non creano necessità.... meglio l'universale si fa nascere dalle essenze astratte. — Patrizio, Discussionum Peripat, T. III, L. I. —

Fino qui s'è cercata la realità delle conoscenze umane, prese ciascuna da sè: e la prima realità loro s'è detto consistere nell'entità subbiettiva, o d'intuizione, e questa formare la certa e assoluta realità del mondo delle idee. Ciascuna conoscenza guardata poi nella sua forma costante, s'è veduta consistere nell'atto giudicativo dell'essere conoscente e nell'oggetto conoscibile. Tale oggetto ora è il *me* stesso e le azioni sue, ora i modi passivi del *me* riferiti a soggetti esteriori: dalla certa prova di simile riferimento abbiam dedotta la prima realtà dell'intuizione mediata, o vogliam dire del mondo esterno. Da ultimo, comprendendo ogni conoscenza un oggetto conoscibile attuale, ovvero passato, abbiam prodotta la prova della successione delle esistenze, e notato i confini, entro i quali ci è lecito prendere sicurezza della fedeltà della memoria. Di presente ci viene il dover par-

lare degli oggetti conoscibili non presi ciascuno per sè, ma accoppiati insieme e considerati l'uno rispetto all'altro. Il resto dunque del libro sarà intorno alla congiunzione delle idee, e alla congiunzione delle cose, cioè a dire che esso metterà in chiaro l'entità delle conoscenze, le quali mirano al collegamento particolare e comune dei fatti cogitativi e dei fatti estrinseci, e avrà debito di provare la realtà e la certezza di simili conoscenze, e come elle rispondono ai concetti e alle persuasioni del genere umano.

II

Diciamo dunque che tre sono i modi, onde le cose e le idee si connettono. L'uno è congiunzione intima ed assoluta delle parti d'un solo essere; l'altro è legame intrinseco fra gli esseri sostanziali distinti; il terzo è puro legame intellettuale rispondente ora all'unità, ora alla multiplicità delle cose. Al primo si competono due specie di relazione: quella degli accidenti ovvero dei modi alla sostanza o al subbietto, e quella di certe sostanze fra loro, assunte ciascuna come parti di un solo composto. Al secondo compete una relazione soltanto, ed è quella dell'effetto alla sua cagione; al terzo pure compete soltanto una relazione, ed è quella che scorgesi dal nostro intelletto fra gli esseri simili, e, per negazione, fra i dissimili, e di questa faremo lungo discorso al-

trove. Non resteremo qui di notare una quarta specie di relazione, la quale tuttochè si risolva in connesso d'accidente e sostanza, pure si conviene distinguerla e particolarizzarla, come quella che è forma costante d'ogni pensiero, e abbraccia in sè tutte l'altre sorte di relazioni qualora si fanno oggetto di conoscenza. Cotesta quarta specie verrà distinta e compresa assai facilmente, se metteremo in ricordo, che conoscere vuol dir giudicare, cioè distinguere ed affermare alcun attributo d'alcun soggetto. Laonde niuna congiunzione d'idee, o di fatti può essere conosciuta da noi finchè non riceve innanzi la congiunzione intellettuale. Così queste quattro frasi, *il pensiero è uno*, *il corpo umano ha più parti*, *l'impulso è cagione del moto*, *le cose sono simili*, *o dissimili*, rappresentando la cognizione di tre specie di nessi, rappresentano altresì tutte quante la congiunzione intellettuale del soggetto con l'attributo.

Ora, per ciò che s'attiene alla prima specie di relazione, cioè a quella di accidente e sostanza, ed all'altra dell'unità relativa e delle parti assolute, noi ne abbiamo fatto sufficiente parola quando abbiamo trattato della indivisibilità del pensiero, dell'idea di sostanza e di quella dell'unità, poi dell'unità relativa dei composti materiali. Rimane dunque che si vol-

ga il discorso alle due maniere di congiunzione che cadono sopra enti separati, cioè alla congiunzione degli effetti con le cagioni, e all'altra delle cose simili e delle dissimili: la prima dà luogo al principio apodittico della causalità; la seconda alle idee generali ed universali; e volendo fare incominciamento da queste che sono, per rispetto al principio della causalità, in proporzione esatta del genere con la sua specie, noi entreremo a considerare la relazione che passa tra le cose conformi e le non conformi, la quale può denominarsi relazione d'analogia e di differenza. Ma perchè in cotesta relazione mettono capo e riscuotono ogni loro legittimità le idee tutte generali ed universali, l'ordine analitico par domandare che si esponga innanzi lo stato delle obbiezioni e dei dubbi circa la genuina realità delle idee universali, onde si sappia quello che manca da questo lato alla prova aperta e compiuta della realità dell'umano scibile.

III

Adunque la difficultà che insorge intorno l'essere loro è tale: Le idee universali come rispondono alla realità obbiettiva? attesochè in natura non esistono universali. Rifiutano pure quelle idee per certa necessità intrinseca ogni sorta di mutazione, e non vestono più che un modo asso-

luto e perpetuo di essere; ma quali concreti conosciamo noi forniti d'un modo di essere unico ed immutabile? In fine quelle idee dimostrano avere una comprensione senza limite, onde vogliono essere denominate non soltanto generali, ma universali e infinite; però la infinità delle cose dove e quando si apprende? Conciossiachè la natura, che noi esploriamo, è contenuta sempre entro limiti più che finiti. Queste condizioni singolarissime delle idee universali menano ad inferire che, poichè negli oggetti dell'esperienza non vedesi cosa la quale non sia individua e limitata, e la quale non soffra varietà alcuna di modo, quelle idee che da noi si possiedono universali veramente e di necessaria immutabilità debbono venire formate con l'intervento di altra cagione diversa dall'esperienza.

Coloro poi che escludono affatto l'esperienza induttiva dalle cagioni efficienti delle idee universali, e mettono perciò innanzi le forme e le nozioni *a priori*, mancano al severo uso della sillogistica, in quanto che il principio invocato da loro della conformità dell'effetto con la natura della cagione importa per sè non l'esclusione dell'esperienza induttiva, ma solo l'interponimento d'un'altra forza efficace, diversa dall'esperienza: nè quel principio definisce o può definire se cotal forza dee consistere in forme e giudicii trascendentali, o, più semplicemen-

te, in qualche speciale esercizio delle facoltà nostre ordinarie (Aforismo 4.°). Costoro negano pur fede al senso comune, il quale va ripetendo che gli elementi tutti delle idee universali esistono nei concreti, e ch'elle sono un certo novero di somiglianze rilevate nei singoli oggetti correspettivi.

Adunque occorre alla nostra filosofia dimostrare due cose: la prima che le idee tutte universali rispondono bene alla realità oggettiva in quel modo e con quella circoscrizione appunto che il senso comune determina; l'altra che simili idee acquistano la università e immutabilità loro non da forme ingenite e da giudicii *a priori* istintivi, ma per l'azione semplice e naturale delle facoltà ordinarie di nostra mente. Ambe le quali dimostrazioni debbono aver sede e radice nel fatto supremo e costante dell'evidenza intuitiva.

Esaminando noi più sopra il fatto continuo dell' evidenza intuitiva, scoprimmo, innanzi ogni cosa, che il principio nostro spontaneo non cessa mai di radunare le idee in un cotal centro dell'intellezione perfetto ed indivisibile. Medesimamente fu rilevato che il principio nostro spontaneo ha facoltà d'indirizzare la sua forza attentiva a una parte più che ad un'altra, e d'osservare il tutto dopo osservate le singole parti. Da questa doppia prerogativa dell' intelletto, cioè

del congiungere e del dividere, emanano due atti singolari: l'uno è di percepire più cose ad un tempo, e quindi le relazioni che fra quelle intercedono; l'altro di sentire isolatamente e in modo uno, intero e assoluto, l'identico, e il non identico, i quali per entro le cose giacciono quasi sempre meschiati, indefiniti e interrotti. E, per farci dal primo, bisogna qui porre in considerazione che quella unità, di cui è fornito essenzialmente qualunque atto cogitativo, non sussistendo fuori di noi, debbe di necessità introdurre nelle percezioni alcuna cosa di subbiettivo, non rispondente al reale estrinseco. Nè ciò deroga d'un attimo all'autorità e legittimità dello scibile; mercechè ognuno s'avvede e conosce un certo elemento cogitativo essere aggiunto alla percezione. Di fatto chi ha mai creduto e pensato che la identità e la varietà, l'uguale e il disuguale, il molto ed il poco sieno parti concrete dei corpi? e non veramente certe vedute intellettuali e certo frutto della facoltà che abbiamo di concentrare in un sentimento indiviso le impressioni distinte che ci vengono di fuori? Però il volgo e i filosofi concordano in credere che la realità obbiettiva delle nozioni del simile o del dissimile consiste nella rispondenza e proporzione squisita che quelle nozioni mantengono coi termini della relazione. Imperocchè, senza essi termini mai non sorgerebbe entro noi alcuna

idea di attinenza; e ogni cangiamento, minimo quanto si vuole, che sopravvenga in quelli, muta issofatto con misura esattissima la idea dell'attinenza. Ma per chiarire vie meglio questa materia ci faremo incontro ad una obbiezione. È un detto bene assai vulgato quello che afferma, in natura ogni cosa rimanere dissimile. Or come dunque crediamo noi di scoprire fra gli esseri infinite rassomiglianze? Non è questo un perpetuo inganno che generiamo a noi stessi? E non sembra egli doversi ricavare da ciò, che le nozioni del simile e del dissimile non rispondono guari ad alcuna realità obbiettiva, come da ognuno si pensa? Noi sciogliamo così la istanza. Le osservazioni superficiali e fugaci intorno gli oggetti ci persuadono da principio correre fra quelli molte più somiglianze che non comporta l'essere loro; avvegna ciò per la fretta dell'osservare, onde il simile si fa sentire, e non il dissimile, il quale, come osservò Campanella, rimane più occulto; ovvero succeda per un bisogno e per un desiderio che abbiamo di trovare dovunque frequentissime analogie, senza le quali non avremmo capacità alcuna di scienza. Nondimeno allorchè uno studio più diligente, sia della natura delle cose, sia del loro aspetto, ci fa accorti della fallacia di molti giudicii di analogia, noi prendiamo abito a valutare il somigliante e il dissimigliante, come qualità imperfette, e più con-

formi spesso al nostro modo di riguardare che all'entità delle cose. Non pertanto si crede che una identità parziale, o vogliam dire una identità mista del suo contrario, rimane perpetualmente nel fondo d'ogni nostra disamina. Così, per cagion d'esempio, colui, il quale va comparando col nudo occhio due palle d'avorio, fatte tornire d'una misura e d'un peso ugualissimo, non giunge forse a scuoprire fra esse differenza notabile. Ma se poi prende a sussidio la lente, e con questa riguarda gli oggetti medesimi, assai differenze verranno a mostrarsi: tuttavia diciamo che la identità non s'estingue, perchè divenga imperfetta; e di vero se colui, il quale discuopre le differenze nuove fra le due palle, risolve di confrontar queste con altro corpo d'altro colore e figura, verrà in tal conclusione, che le due palle non differiscono tanto fra loro quanto col corpo estraneo. Ma che significa essere meno differente, se non raccogliere in sè qualche parte di somiglianza, poichè fra il simile e il dissimile non è medio alcuno? Nel fondo adunque d'ogni soggetto minutamente cercato noi rinveniamo qualche porzione d'identità, che persiste e non cangia, e la quale si vedrà a suo luogo procedere dalla natura eterna e immutabile di certi subbietti, ove la identità è una in modo assoluto, e risponde preciso alla unità intellettiva che andiam formando. Perciò allora quando dicesi,

nella natura ogni cosa rimanersi dissimile, vuolsi indicare semplicemente che non v'ha somiglianza al mondo, entro cui un assottigliamento di osservazione non possa scuoprire certe specie di differenze; il che non distrugge l'identità, bensì la converte da perfetta a imperfetta, o, a dir meglio, da completa a parziale.

IV

E non pertanto la mente nostra ha facoltà di concepire il simile, ovvero il dissimile, come perfetto ed intero, il che viene effettuato dalla virtù nobilissima dell'astrarre; secondo atto di nostra mente, del quale ci viene ora il tener discorso. A chiunque si pone a riflettere sul perenne fenomeno dell' evidenza intuitiva apparerà questo di chiaro, che l'atto del giudicio il quale vi è inchiuso, compiesi pel dimorare e per l'alternarsi dell'attenzione sui termini di esso giudicio: così, per modo d'esempio, la notizia che noi prendiamo dell'uguaglianza perfetta delle due palle d'avorio, sorge dà più trapassi dell'attenzione, la quale considera nelle due palle quando il colore, quando la sfericità, e quando il moto. Cotesto ritrarsi che fa l'attenzione da più cose presenti nell'animo per raccorsi tutta e dimorare sopra un soggetto parziale costituisce *la virtù dell'astrarre*, pel cui ufficio l' identico viene contemplato come sciolto dal vario, e per conse-

guente il vario come non frammisto all'identico. Nè quest'ultimo rimansi parziale disgregato e discontinuo, ma in certo essere uno intero e continuo; e, per forma di esempio, se intagli differenti d'avorio saranno paragonati via via alle due palle sopraddescritte, la mente nostra, fatta astrazione dalla dissomiglianza delle figure e altresì da poche varietà di colore, di peso e di lucentezza, sentirà in modo uno e completo l'identità del colore e della materia. Per contro, se le due palle verranno a confronto di alcuni corpi rotondi esattamente, ma diversissimi di materia, di colore e di altri accidenti, la virtù nostra astrattiva ponendo l'occhio all'esterna figura soltanto degli oggetti paragonati non potrà a meno di non sentirne l'identità assoluta e perfetta.

Ora diciamo che tale idea astratta della sfericità è idea universale. Imperocchè la ragione medesima, per cui essa idea conviene a ciascuno di quegli oggetti, onde fu ricavata, la fa convenire con tutti gli altri reali e possibili, che fra le condizioni varie del loro essere includono la sfericità. E perchè il numero di questi non è limitato, ma trascende la creazione medesima e spazia nell'immensità del possibile, così l'idea astratta della sfericità è vera idea universale e di comprensione infinita, cioè a dire ch'ella è un tipo e un esempio, nel quale vediamo rappre-

sentata una forma di estensione propria a smisurato numero di soggetti.

La virtù astrattiva procede nelle separazioni sue per i gradi seguenti. Prima osserva in disparte le qualità comuni di più soggetti, e contempla il simile esattamente disviluppato dal suo contrario. Appresso va isolando cotesto simile dai concreti particolari che lo contengono, quindi da ogni concreto reale o possibile; infine dal soggetto pensante che lo percepisce. Di tal guisa la forma rotonda, vista e raffrontata in più corpi, genera primamente la nozione astratta d'una qualità identica dei medesimi. Disparsi questi dall'occhio di nostra mente, rimanvi la nozione più astratta e generalissima *di ciò che è sferico.* Proseguendosi a distinguere, e cessando di pensare a qualunque materia possibile, producesi la nozione pura, geometrica della sfericità. In fine messo da banda il soggetto pensante, che l'apprende e la possiede, la nozione della sfericità non appartiene più ad una che ad altra intelligenza, non nasce, non s'estingue, non si riproduce, e così dismette ogni maniera di accidenti individuali.

La virtù astrattiva nello sciogliere che fa l'identico dal non identico, va separando spesso due gruppi distinti di qualità; e prima le qualità che paiono estrinseche affatto all'identico meditato, appresso le altre, che paiono avere insieme con

lui egualità di natura; come nel caso qui sopra esemplificato delle palle d'avorio, poste a comparazione con più corpi rotondi, la virtù astrattiva esclude innanzi la materia e il colore, e serba così la estensione pura sferoidale. Con ciò ella ha segregato il dissimile estraneo, vale a dire compreso sotto altro genere di accidenti. Però avviene ch'ella riconosce nella qualità stessa comune della sfericità alcune differenze, come ad esempio la maggiore o minor grandezza: ora queste non sono estrinseche all' identità della forma, bensì sono sue varietà e come specie di genere nelle quali essa è ugualmente inserita. La virtù astrattiva separa eziandio queste ultime varietà, e ottiene così l'identico semplice, assoluto ed universale. Da tutto ciò si fonda un canone principalissimo della dottrina delle idee universali, cioè a dire che *l'identità rilevata nel paragone degli oggetti è sciolta per virtù astrattiva da ogni differenza di modo.*

Di qui pare quanto si dilunghi dal vero la opinione testè riprodotta e difesa dall'alto ingegno dell'abate *Rosmini* sulla natura dei generali. Di fatto, egli stima, rinovando in parte la dottrina dei tipi platonici, che una idea singolare divenga universalissima, con questo soltanto ch'ella sia guardata come esempio d'altre idee infinite, o reali, o meramente possibili, e identiche a lei pure in ciascun accidente indi-

viduale. Or non è tale certo il concetto che gli uomini tutti quanti si fanno delle idee universali, imperocchè nessuno mai ha pensato che l'idea peculiare d'un libro o d'una medaglia perchè vengono l'uno e l'altra ripetuti dai torchi e dal conio migliaia di volte, e per immaginazione nostra moltiplicati in infinito, sia l'idea universale di quegli infiniti libri e medaglie. Ma ognuno intende che l'idea universale rappresenti di sua natura il comune di certe cose, e ometta l'individuale, e perciò include forzatamente alcuna astrazione. Quello che osserva il *Rosmini* sull'antichissima distinzione fra la idea di *specie* e l'idea di *genere* non sussidia punto la prova della sua teoria. Conciossiachè non si nega esistere una notevole differenza fra quelle due classi d'idee, ma non quale la va pensando il *Rosmini*. Simile differenza venne sentita e descritta finalmente, a noi sembra, dal *Campanella*, con le parole qui sopra citate, le quali sono: La comunanza degli individui è nominata specie, la medesimezza fra più comunanze è nominata genere: cioè a dire, che la specie astrae dai concreti, il genere dagli astratti.

V

Ogni idea universale è pure idea necessariamente immutabile, a cagione che non si potrebbe mutarla senza distruggerla. Di fatto l'essere

suo consiste in certa relazione d'identità, che non patisce grado nè modo, o vogliam dire che viene astratta da tutti i modi e da tutti i gradi della sua specie, come eziandio dagli accidenti del subbietto pensante, dove dimora: quindi è assoluta, e non può esistere fuorchè in una guisa soltanto. Ma se alcuno faccia un composto di molte idee universali, può chiedersi quale sarà la natura di questo composto. Si manterrà egli universale e necessariamente immutabile? Certo sì, per la ragione che l'essenza d'ogni composto astratto giace tuttaquanta nella forma ideale del composto medesimo: perciò mutarlo è mutare il suo essere, il che vale quanto distruggerlo; attesochè l'essere non in se propriamente è mutabile, ma nei soli suoi modi; e ove non ha modi non ha mutazione. Dunque i composti astratti d'idee universali sono essi pure necessariamente immutabili. Sono eziandio universali, perchè riferibili a tutte le cose che rinchiudono in se un gruppo medesimo d'identità integrali e integranti: e qualora nè manco uno di tali gruppi fosse veduto sussistere nel concreto, pur tuttavia appartiene a loro l'immensità del possibile. Per cotal modo abbiamo noi continuo arbitrio d'edificare entro il nostro intelletto, con le idee semplici, universali di linea e di superficie, i composti tutti geometrici; ognuno de'quali ha una essenza universale e necessariamente immutabile. Impe-

rocchè a niuna possanza mai sarà lecito di aggiungere o di sottrarre un solo angolo ad un pentagono, senza che la natura di esso pentagono non vada annichilata immediatamente.

Ma sui composti astratti ed universali conviene por mente a una distinzione sostanzialissima; imperocchè alcuni di quei composti sono arbitrarii ed altri non sono. I composti non arbitrarii si formano d'idee universali comuni, cioè esistenti a un modo medesimo nel pensiero d'ogni uomo. Assegnasi l'origine loro alle condizioni essenziali e incommutabili di nostra natura. E valga ad esempio l'idea astratta di peso, la quale è idea universale, comune; stantechè la natura umana è condizionata di sorta a sentire continuamente lo sforzo delle cose di fuori sul proprio corpo e quello delle parti di esso corpo l'una sull'altra. Ora si noti che l'idea astratta di peso, guardata nelle sue attinenze, non è al tutto semplice, ma include in se alcun'altra idea universale, come quella di essere un modo del nostro intelletto, essere un'affezione passiva, una quantità misurabile, un accidente corporeo, e più altre ancora. Adunque l'idea di peso riesce composta per congiunzione non arbitraria di universali, a cagione che la forma essenziale del nostro essere fa egualmente a tutti gli uomini generare il gruppo medesimo delle astrazioni suaccennate.

Le idee universali composte di composizione arbitratria sono tutte quelle che ciascuno può venir fabbricando a sua istruzione o diletto: così fa il geometra allora quando stabilisce di suo arbitrio certe relazioni di quantità fra le ordinate e le ascisse, e ne trae fuori una curva nuova ed originale; e così pure taluno può andar foggiando nell'animo suo un tipo astratto e fantastico dei mondi creati, stringendo tra più idee universali un nesso arbitrario. E non pertanto quel tipo dei mondi è di sua natura nozione immutabile ed universale: conciossiachè egli non può soffrire cangiamento, benchè minimo, il quale, pel detto di sopra, non porti disfacimento di tutto l'essere, ed egli ha eziandio relazione legittima e necessaria con quante esistenze reali o ipotetiche si conformano a lui con perfettissima identità.

VI

Le idee universali avvenga che sieno astratte da più termini di paragone individuali e concreti, e che perciò la natura loro si adatti puntualmente alle condizioni di essi termini, tuttavolta è da osservare ch'elle si mantengono entro il pensiero, come staccate dai fatti onde presero origine: e mentre quelli mutano, o posson mutare, le idee universali restano identiche a se medesime. Però ei bisognerebbe per nostro utile che le idee universali continuassero sempre a

rappresentare il comune di tutti i soggetti dai quali sono desunte, perchè, levata tale rappresentanza, è levata insieme ogni applicazione loro prossima ai casi concreti. E nel vero questo si cerca di conseguire, serbando, il più che è possibile, una relazione costante e uniforme fra le idee universali e gli oggetti, da cui presero nascimento, come da termini di paragone. Così vuolsi che l'idee astratte di albero, di minerale, d'uomo, di bellezza, di sensibilità, e infinite consimili, non istieno dentro di noi quali esseri semplici di ragione, ma quali rappresentanze continue d'un certo numero di singolari concreti, e qual fonte di notizie vere ed esatte sulle realità delle cose. Perchè poi la notizia dei fatti fortuiti ed accidentali non sembra formare scienza ed ha natura volubile e transitoria all'eccesso, ponesi mente anzi a tutto agli universali che rappresentano, come si crede, la essenza medesima delle cose. Ma che è quello, a cui diamo nome ambizioso di essenza, e tolto il quale crediamo distrutta immantinenti la cosa, di cui è l'essenza? certo non altro che un gruppo di proprietà unite insieme costantemente, e ognuna di cui non può venir meno senza che non perisca l'essere intero, al quale appartengono. Però stante che la notizia di questi fatti essenziali non può emergere da un'esperienza illimitata e perpetua, e più ancora perchè la cagione prima ed efficiente di quelli

resta sepolta all'occhio nostro intellettuale, di guisa che noi possiamo pensare il loro contrario senza ombra di assurdo, le essenze concrete che noi conosciamo non rivestono mai il carattere della universalità e della immutabilità necessaria. A questa legge fanno eccezione soltanto gli universali che non si stendono sui fenomeni, ma sull'entità dei subbietti o dei modi loro immutabili, siccome parerà meglio in appresso. Avviene da tutto ciò che quantunque la essenza ideale di molti esseri di ragione si mantenga sempre, pel fatto rappresentatrice fedele della essenza concreta di molte sostanze, pure quegli esseri, rispetto a tal loro rappresentazione, smarriscono l'attributo dell'universalità e immutabilità necessaria, quindi seguitano i limiti e la contingenza dell'umano esperimento, e perciò più non compete loro il nome di universali. Noi gli chiameremmo più volontieri idee generali, cioè tanto estese quanto il numero degl'individui, o noto o supposto, del genere reale e concreto, a cui tengono riferimento; così in quelle idee poc'anzi citate dell'albero, del minerale, dell'uomo, della bellezza e consimili sta compreso infallibilmente l'universale, l'immutabile e il necessario, sempre che tu le guardi nell'essenza loro mentale, e perciò ipotetica, ma per contrario, guardate nell'ufficio, che lor viene imposto di rappresentare al vero l'essenza concreta degli

arbori, dei minerali, degli uomini e così prosiegui, acquistano issofatto la limitazione inerente alle notizie sperimentali. Di quivi si scorge con gran chiarezza per qual mai cagione i filosofi abbiano conteso per lunghissima pezza intorno la doppia natura necessaria ed empirica delle idee universali. E crediamo che grandissima luce si sparga su tutta la scienza del vero mantenendo una distinzione certa ed assoluta fra le idee *universali* e le idee *generali*. Nel che fummo preceduti, come vedesi dal testo allegato al principio del Cap. dall'italiano Francesco Patrizio.

VII

Noi siamo venuti esponendo la teoria degli universali e dei generali nel modo che la si può costruire e praticare attualmente, cioè con l'intervenzione assidua dell'atto conoscitivo, quale fu definito da noi nel quarto Cap. di questa seconda parte; e comecchè allora venisse notato, la intervenzione del giudicio conoscitivo non alterare per niente la realità delle conoscenze, pure ci accade di aggiungere qui alcuna altra riflessione intorno il proposito. E di vero, può taluno osservare che essendo gli universali ed i generali formati con l'opera del giudicio conoscitivo, suppongono già l'esistenza e l'uso di altri universali, onde può dubitarsi, se questi ultimi sieno mai

stati prodotti da particolari paragonati, e perciò se rispondano puntualmente ad alcuna realità.

Noi nel definire la idea universale abbiamo notato ch'ella risponde alla certa realità dei fatti per lo squisito riferimento che tiene coi termini del paragone, i quali debbono essere costituiti da alquanti particolari concreti, di cui si giudica come d'ogni vera e singola realità.

Adunque le idee universali, che non lasciassero scuoprire di se, nè altre idee universalizzate, da cui si originino, nè i riferimenti loro esatti a qualche concreto, siccome a termini di paragone, non lascerebbono credere nè tampoco alla loro certa rappresentanza di qualche fatto e rimarrebbono all'occhio del buon giudicio un puro essere di ragione. Di qui si trae una norma più che sicura per riconoscere la realità delle idee universali, e per isciogliere il dubbio qui sopra descritto. Vedesi pure da ciò una conferma nuova del grande vantaggio che si raccoglie a sceverare la quistione della realità dello scibile da quella tenebrosa e arcana delle sue sorgenti primitive; perchè quando pure di alcune universali idee resti occulta la origine, non per tal fatto dee rimanere occulta di forza la loro realità e il modo di bene avverarla.

Ma a fine d' introdurre in cotal soggetto quanta più chiarezza si può da noi, verremo sponendo sin dove crediamo che giunga l'azione

diretta e necessaria del giudicio conoscitivo sulla formazione delle idee universali. Diciamo dunque in questa tre sorte di atti concorrere continuamente: 1° la concezione dei termini particolari paragonabili; 2° il paragone di quelli e l'astrazione dell'identico; 3° il giudicio della possibilità d'una ripetizione infinita di esso identico. Ora quanto al primo, cioè alla concezione dei termini, noi nel terzo Cap. di questa seconda Parte facemmo osservare, che attendere ed avvertire semplicemente un particolare sensibile non domanda per se la forma compiuta ed universale dell'atto conoscitivo, quale è praticato presentemente.

Riguardo all'atto di comparare e di astrarre, notammo noi al luogo medesimo, che translatare la propria attenzione da un termine a un altro e da una qualità ad un'altra è operazione che non domanda di necessità la previdenza d'un qualche scopo determinato, e con ciò la universal nozione dell'attinenza del mezzo al fine. Ma in tal modo di traslazione consiste appunto il paragonare i singoli termini, e il porre mente a quello che in loro è comune, in disparte da ciò che in loro è individuale. Imperocchè l'attenzione la qual si dirige ora sul simile di certi oggetti ed ora sul differente induce di forza per entro del nostro animo un sentimento composto di due affezioni; il primo, che è quello del simile, sotto forma di

unità, l'altro, che è quello del differente, sotto forma di multiplicità, l'uno invariabile, l'altro variabile. Poni per istrana ipotesi il caso che venga a taluno sottratta ogni qualunque idea universale, eziandio quelle inserite nel giudicio conoscitivo, e poni di più ch'egli a un medesimo tempo veda parecchi colori ed ascolti parecchi suoni. Noi diciamo che pure in cotesta ipotesi, traducendo colui la propria attenzione più volte da un termine a un altro di paragone, finirà per sentire una total differenza tra i suoni e i colori, e una sorta d'identità fra i colori a parte ed i suoni a parte.

E per fermo, quando ciò non risultasse immediatamente dalla doppia facoltà di unire le separate impressioni e distinguere le unite, niun'altra idea universale e niun giudicio conoscitivo saprebbe porre il sentimento della medesimezza e della varietà là dove non sussistesse. Perocchè affermare che il simile sia in una cosa, ovvero il dissimile, è giudicare del sentimento che dell'uno o dell'altro già esiste: altre idee universali, se possono aiutare o compire la concezione del simile ovvero del dissimile, mai non potrebbero farsi cagione e nè manco aver parte integrale nella sua entità. Concludasi dunque, che il giudicio conoscitivo e certe universalità primordiali non entrano essenzialmente nel secondo atto generatore delle idee universali, cioè

nella comparazione e nell'astrazione. Quanto all'ultimo atto, il quale considera l'identità rilevata nel paragone, come capace di essere ripetuta in infinito numero di soggetti, noi diciamo che colui, il quale raccogliesse qualche concetto d'identità senza possedere la idea del possibile e dell'impossibile non verrebbe certo a concepire la multiplicazione infinita di quella medesimezza. Non pertanto egli saprebbe figurarsela riprodotta un numero indefinito di volte. E per vero si ripensi al caso esemplificato dei colori e dei suoni, e ben si vedrà che lo scemare o il crescere del loro numero e il variare più o meno del loro essere non altera in nulla il sentimento d'identità di sopra notato. Adunque, escluso eziandio il concetto della possibilità, il numero dei soggetti nei quali vien trovato lo identico si fa di per se, e a poco a poco indefinito.

CAPITOLO XI

Della forma unica e indeterminata di nostra mente concepita dall'abate Rosmini.

I

Ma se la concezione stessa dei termini di confronto domandi per farsi possibile l'antecedente esistenza d'alcuna idea universale, ei non sembra più vero quello che abbiamo fermato, appartenere all'intendimento la facoltà di attende-

re, paragonare ed astrarre l'identico senza dipendere da altre idee astratte ed universali, e singolarmente da quelle comprese nella forma attuale del giudicio conoscitivo. Ora così andrebbe la cosa, secondo la mente dell'abate *Rosmini*, autore del nuovo *Saggio su l' origine delle idee* (*).

Imperocchè egli pensa non potersi dall'uomo formare concetto alcuno, se non per mezzo di un predicato universalissimo, da cui tutti quanti gli altri attingono la virtù loro. Cotesto predicato universalissimo è al suo credere l'idea dell'*ente*, idea anteriore a qualunque cogitazione, e che risguarda la possibilità sola delle esistenze particolari. In quella idea scorge egli la forma unica e indeterminata d'ogni nostro pensiero, e senza quella crede non abbia luogo atto nessuno di concezione.

A noi conviene di osservare per prima cosa che la teorica del *Rosmini* non va contro l'effetto dei nostri ragionameuti, nè distrugge le lor premesse, nè impedisce il conseguimento del fine loro che è la dimostrazione generale dello scibile. E per fermo che la nozione dell'essere anteceda ogni altra idea generale, o sia loro contemporanea; ch'ella sia innata, ovvero sperimentale, la certa realtà trovata da noi fino qui nelle umane conoscenze, e in esse idee generali, rimane

* 4 vol. in-8. Roma 1830. — Si trova in Firenze presso Ricordi e Comp.

tuttavia la medesima; imperocchè questa nozione dell'essere, pensata dal nostro autore e descritta da lui, come idea affatto indeterminata, e che altro non pone se non la possibilità dell'esistere, non pretende di stabilire *a priori* alcuna realità; che anzi vien dichiarato da esso *Rosmini* l'idea dell'essere non avere nulla che fare col sussistere delle cose, il quale è conosciuto bensì per mezzo di quella, ma non affermato e posto da quella. Essa è dunque semplicemente un'energia e facoltà dell'animo nostro, onde si viene capaci di giudicare, conoscere e generalizzare, in quel modo che sono a ciò indispensabili le facoltà di attendere, astrarre, sentir relazioni, rammemorarsi, ed altre, le quali tutte non porgono alcuna realità, ma soltanto aiutano a discoprirla.

II

Con tutto ciò, sta bene che si dichiari da noi in breve per quali ragioni non sapremmo accostarci ai pensieri nuovi e singolari dell'abate *Rosmini*, tanto più che l'opera sua è per mille rispetti raro e sapiente lavoro, e de'più acuti e profondi che il secolo abbia veduto comparire nelle scienze speculative. Diciamo dunque che il *Rosmini* innalza la sua teorica su due teoremi, i quali a noi sembrano difettare nella pienezza delle lor prove. Il primo teorema è tale: *L'uomo non può pensare a nulla senza l'idea del-*

l'essere; le prove esibite sono: primo, che l'esistenza è di tutte le qualità generali delle cose la generalissima; secondo, che l'idea dell'essere è l'ultimo termine dell'astrazione; imperocchè si può nel concetto d'una cosa fare astrazione da un gran numero di qualità peculiari e comuni, senza che la mente perda per questo la facoltà di pensare di quella cosa alcuna residua proprietà o attributo, ma, tolta la qualità dell'esistere, è tolto con essa tutto l'oggetto, e non resta nulla di che pensare.

Ora a noi sembra che in tali due prove si faccia non conveniente passaggio dall'idea all'essere, dal concetto delle realità alle medesime realità. E per vero, che l'esistenza sia propria di tutte le cose, lo vede ogni mente sana, ma che per ciò l'idea di quell'esistenza debba entrare a parte d'ogni umano concepimento non è conclusione che corra. Certo l'umano concepimento ha esso medesimo una realità; ma un fatto è la realità del pensiero, ed un altro l'idea di essa realità. Che quando il reale delle cose dovesse addur seco l'idea dell'essere, come porzione distinta de' lor concetti, ne sorgerebbe l'assurdità che tutte le idee quali si vogliano convertirebbersi in quella dell'essere, la quale, moltiplicata or più or meno con sè medesima, fornirebbe ella sola tutti i concetti particolari.

E nel vero, si consideri che ogni parte di cosa ha la sua entità peculiare: adunque ogni parte del concetto correlativo ha pure la sua idea dell'essere: tutto quello che sappiamo distinguere in una cosa e per conseguente nel suo concetto, contenendo la sua entità propria, dee far moltiplicare l'idea dell'essere: ma tutto quello che in un concetto si giunge a distinguere è ciò appunto che insieme unito forma il concetto medesimo: adunque si ritrae, che ogni concetto particolare è formato esclusivamente da gruppi molteplici dell'idea dell'essere. Non vale rispondere che la idea dell'essere è comune a tutte le idee singolari, in guisa che elle sono semplici maniere e determinazioni di lei.

Questo, se non erriamo, è un vero trasmutamento dell'idea in sostanza, ed è un ragionare della prima nel modo e nei termini che è lecito fare soltanto della seconda. E per fermo, le idee sono tutte quante una pura modificazione del nostro principio cogitativo, e non havvi fra loro una idea cospicua, che divenga sostegno di tutte le altre e le riceva in sè come attributi e affezioni della propria sostanza: di fatto questo sostegno, quando vi fosse, o dovrebbe potersi distinguere dai suoi modi, ovvero non dovrebbe potersi. Nel primo caso, egli sarebbe un'idea fuori delle altre idee: imperocchè le idee non si escludono e separano altrimenti fra loro, che lasciandosi distin-

guere; e in tal supposto egli non sarebbe loro sostegno comune: nel secondo caso, cioè che non potesse farsi distinguere dall'altre idee, in qual modo verrebbe egli pensato, distinto e conosciuto da noi? ma pure ammesso questo soggetto perpetuo delle nostre cogitazioni, siccome l'intende il nostro filosofo, diciamo non potersene dare per prova la ragione soprannotata, cioè che l'essere risiede in tutte le cose; imperocchè l'essere risiede nelle cose non distinto dalle cose medesime, quando che l'idea dell'essere risiede nell'intelletto distinta dall'altre idee, e a cui possiamo pensare separatamente da tutte.

Una istanza può farsi con aspetto assai persuasivo, ed è la seguente. Noi troviamo l'essere in tutte le cose: or trovare l'essere vale, rispetto a noi, concepirlo: e perchè le cose tutte quante son pensate e conosciute da noi per mezzo dei nostri concetti, trovare l'essere in tutte le cose, vuol dire all'ultimo trovare in ogni concetto di cosa il concetto dell'essere. Ma si risponde di nuovo: Non è nelle cose una esistenza astratta, indeterminata, e distinta dai modi particolari e individuali; il che solo risponderebbe a un concetto distinto, astratto e indeterminato dell'essere; siam noi bensì che usiamo talvolta considerare le cose, astrazione fatta da ogni loro individualità, e solo in quanto elle esistono, cioè in quanto noi le consideriamo con quell'astrazione.

Ancora potrebbe opporsi: Tale astrazione non fôra possibile, tuttavolta che nelle cose e in conseguenza nei lor concetti non si trovasse un fondamento dell'astrazione, cioè alcun che, proprio a venire diversificato e distinto: in ogni concetto adunque l'idea dell'essere giace, in alcuna maniera, distinta dalle altre idee individuali.

Per rispondere a ciò, ei bisogna venir dichiarando quale sorta di distinzione trova da fare nelle cose la nostra mente, rispetto alla loro esistenza. Due condizioni costanti si possono avvisare in ogni concetto egualmente che nelle cose tutte pensabili. L'una è la loro entità peculiare, l'altra le loro attinenze. Adunque l'idea dell'*essere*, o giace in ogni concetto come lor parte integrale, ovvero sorge dal paragone di questi. La prima ipotesi rende falsi tutti i nostri concetti, imperocchè là dove dentro le cose l'essere non giace distinto dalle peculiari determinazioni, entro i nostri concetti l'idea dell'essere siederebbe distinta dall'altre idee individuali. Resta pertanto ch'ella sia un'idea di confronto: e di vero tale viene riputata da buon numero di filosofi. Però sembra a noi ch'essi non abbiano posto mente alla grave difficoltà di spiegare quella specie d'origine. Imperocchè in qual modo si vuol far succedere il paragone? si dirà egli che comparendo le cose e le idee, vien fatto di rilevare la qualità comune dell'essere, astraendo da tutte le singole

determinazioni? ma chiaro è che noi ricadiamo per questa via nell'assurdo combattuto poc'anzi. Dunque bisogna porre che l'essere non è trovato per entro le cose quale attributo distinto dagli attributi individuali. Però se l'essere dee venire guardato come identico a tutti i modi e a tutte le differenze di cose e d'idee, in qual maniera scopriremo per via di confronto la sua somiglianza tra cose diverse e tra idee diverse? Inefficaci sono pertanto tali due guise di paragone. Seguita di cercare se v'abbia una terza guisa, la quale sia egualmente lontana dall'uno e dall'altro scoglio: a noi pare che sì; e questa è il confronto il quale interviene non fra i simili, ma fra i perfettamente contrarii. Conciossiachè in tal sorta di paragone i termini vengono presi in complesso, e non fa mestieri che interceda fra loro alcuna intrinseca analogia. Così, verbigrazia, se farai caso che un odore ed un suono sieno paragonati a un colore, troverai che niuna rassomiglianza corre fra il suono e l'odore, e nondimeno ei s'accostano in ciò che sono ambedue perfettamente dissimili da un colore; diciamo perfettamente, vale a dire in tutta quanta la lor natura. Questo veduto, diciamo che il paragone fra i contrarii, da'quali si origina l'idea dell'essere, è quello che l'animo nostro ripete infinite volte fra gli stati suoi positivi e gli stati suoi negativi, quando cioè viene affetto da alcuna cosa, e quan-

do più non ne viene affetto. Tal confronto lo muove a sentire, che mentre gli stati positivi sono diversi l'uno dall'altro, in vece li negativi sono similissimi sempre e in tutto, cioè che una sola forma di sentimento si ripete per ciascuno di loro. Ma d'altra parte i positivi quantunque diversi hanno questo di comune, che si oppongono egualmente tutti a quel senso di privazione che abbiam descritto. L'intelligenza nostra considerando in disparte tal forma di opposizione viene a creare l'idea astratta dell'essere. Avvegnachè tutte le cose sono simili in ciò ch'elle differiscono tutte egualmente dalla privazione. Questa simiglianza, come si vede, non è elemento integrale di lor natura, e non si distingue per sè dalle varietà loro individue; ma sorge in fondo del nostro animo per effetto del paragone fra i suoi stati contrarii.

Allorquando dunque diciamo l'essere è in tutte le cose, o vuolsi intendere dell'entità loro speciale, ovvero della generica: se della prima, dire che l'essere sta nelle cose è quanto dire che un corpo è un corpo, una città è una città, e le cose sono le cose. Se poi vuolsi intendere dell'entità universale, attribuire l'essere a tutte le cose è un applicare ai termini del paragone o reale o possibile il sentimento subbiettivo del paragone medesimo, come si è usati fare per altri casi; poichè suol dirsi: Questi due alberi sono

simili, quei numeri sono uguali, il Vaticano è grandissimo, e l'isopo è piccola pianta. E pure nè la simiglianza, nè l'egualità, nè il grande, nè il piccolo non risiedono in modo concreto e distinto dentro le cose, in quanto elle sono determinate e finite.

La nozione dell'essere acquista poi maggiore astrattezza e semplicità a proporzione che vien guardata isolatamente dall'atto comparativo che la produce, e dagli accidenti del soggetto pensante in cui ella giace, e in fine dalla considerazione del suo contrario, cioè del senso di privazione. E non per questo diventa universalissima, bensì può ripetersi un certo numero indefinito di volte, conforme determinammo di ogni altra idea comune, la quale venisse ingenerata senza sussidio d'antecedenti astrazioni. Nondimeno limitata così com'è ci sembra che ella valga a promovere la formazione di altre idee; imperocchè ella porge l'elemento precipuo del giudicio conoscitivo, cioè il verbo, e col mezzo di tal giudicio le nozioni del necessario, del possibile e dell'universale sembrano nascere agevolmente.

III

Ora è facile vedere quello che valga l'altra prova esibita dall'abate *Rosmini*, che dice, *qualunque astrazione dover terminare nell'idea d'esistenza, e tolta quella, esser tolto ogni og-*

getto *pensabile*, *e però l'idea d'esistenza rimanere in fondo di tutte le concezioni*. E prima osserviamo (cosa notata altrove da noi), che due sorte d'astrazioni s'adoperano; l'una consiste a distinguere le parti d'un tutto ideale o concreto, e le qualità d'un soggetto, sostanziale od intellettivo, come quando nel concetto di Pietro distinguesi l'idea delle fattezze sue esteriori da quella del suo ingegno, e quando nella nozione di corpo si rilevano gradatamente le qualità essenziali costitutive; l'altra sorta di astrazione consiste nel porre mente in particolare ai legami delle cose con le idee generali, e tale è l'esempio addotto dall'abate *Rosmini*, ove dice: Io penso dell'amico mio Maurizio, e astraggo da molte sue proprietà peculiari, fissandomi a quelle che ha comuni con tutti gli uomini, poi a quelle comuni con tutti gli esseri sensitivi, e così seguitando, fino all'ultima qualità comune con tutti gli esseri, cioè di *esistere possibilmente*. Ora quando si faccia ricordo di ciò che determinammo nel terzo Cap. (Parte II) intorno i giudicii di relazione, sarà aperto e notorio non potere le idee di medesimezza, ovvero di differenza, essere presenti e formate nel nostro spirito innanzi dell'atto di paragone, onde sorgono. E quando il contrario pare affermarsi, dipende ciò dal bisogno di astrarre cotali idee dal fatto della loro generazione e dagli accidenti che le accompagna-

no e mutano in ciascuna singola intelligenza. E questa guisa può dirsi l'idea di Maurizio contenere sempre l'idea comune dell'essere: imperocchè la prima delle due s'intende che sia meditata in astratto, nelle disposizioni sue perfette e assolute, e quindi fornita di tutte mai le nozioni relative che a lei si competono.

IV

L'alto principio cardinale della teoria del *Rosmini* è tale: *l'idea dell'ente non viene dai sensi, non dal sentimento di noi medesimi, non dalla riflessione Locchiana. Nè tampoco ella può cominciare con l'atto della percezione: ella è dunque innata.* Vedesi che il nostro filosofo procede per metodo di eliminazione, e che la virtù delle sue concludenze tiene al valore e legittimità delle prove, per cui si escludono di mano in mano i supposti fatti. Però a noi sembra (pesate bene le sue parole ed i suoi argomenti) che le analisi e dimostrazioni recate in mezzo per escludere il supposto della riflessione Locchiana non tornino certe e compiute quanto bisogna. E per fermo, quantunque sia vero che la riflessione Locchiana non può aggiungere nè scemare la materia prima dei nostri concepimenti, pure non le si può disdire la facoltà del mettere in paragone più termini, e con questa l'altra d'ingenerare le idee di attinenza, e di cogliere

l'identico per mezzo il vario, così come il vario per mezzo l'identico. Ciò posto, egli non sembra difficile dimostrare per via di fatto, qualmente l'instituzione dei paragoni e il senso che ne deriva del simile e del dissimile non implichino di forza l'uso d'altre idee generali precognite; la qual cosa venne dichiarata da noi nel capitolo antecedente. Ci sembra pertanto che l'origine assegnata da noi all'idea comune dell'essere non possa venire tacciata d'un necessario *paralogismo;* e che perciò gli argomenti del nostro filosofo volti a provare per via d'esclusione l'origine innata di quell'idea sieno manchevoli in qualche parte.

Non per questo osiamo sostituire le nostre opinioni a quelle dell'abate *Rosmini*, e credere di avere rimosse le difficoltà e le tenebre, che involgono la spiegazione della facoltà conoscitiva. Importa soltanto a noi di venir esibendo alcuni probabili, da cui sia rimossa qualunque assoluta impossibilità, e ciò crediamo aver conseguito. Del resto ritorniamo con più convinzione che mai alla pratica di quel nostro aforismo, il quale ci comanda di separare con iscrupolosità nella storia dell'umano pensiero la porzione congetturale; confessando che fino al dì d'oggi lo sguardo acuto dei filosofi non sa rintracciare con sicurezza nè gli atti primitivi, nè le forme primitive delle nostre cogitazioni.

V

Ma eziandio da un'altra ragione siam consigliati a non accettare le speculazioni nuove e ingegnosissime del Rosmini, e questa è che pur ricevendosi come certa e invittissima la sua teoria sull'origine delle idee, nulla di meno non se ne trae buona e vera dimostrazione dello scibile; essendochè quella teoria ci sembra offesa del vizio medesimo che oscura tutti i sistemi i quali partono dalle forme dell'intelletto, cioè a dire, dell'impotenza in cui sono di trasportare esse forme al di fuori di noi. Di fatto occorre al Rosmini provare due assunti principalissimi, circa il mondo esteriore. Il primo è che esistono i corpi ed agiscono sopra di noi; l'altro che le cose tutte quante partecipano all'essere, ma non sono l'essere. Tali due assunti vengono validati dal nostro filosofo con queste tre specie di prova. Che esistano i corpi fuori di noi si dimostra evidentemente dall'affezione passiva che cagionano al nostro animo, la quale testimonia al tempo medesimo l'azione loro sopra di noi. Che le cose ricevano l'essere universale possibile, come le nostre idee lo ricevono, si manifesta da ciò che l'idea pura dell'essere è essenzialmente obbiettiva ed essenzialmente diversa dall'atto nostro conoscitivo; onde in quella debbesi ravvisare l'esempio e il tipo infallibile di tutti gli esseri. Il

principio di sostanza e il principio di cagione governano le cose e le idee con egual necessità; imperocchè eglino sono dedotti in maniera irrepugnabile dal principio di cognizione, che è, *l'oggetto del pensiere è l'essere*, e di questo venne già dichiarata la necessaria esteriorità.

A sì fatti argomenti, sviluppati dal Rosmini per due lunghi volumi con sapere e acutezza maravigliosa, noi non possiamo a meno di non insorgere e non contraddire. E quanto al primo della passività delle sensazioni, si risponde da noi avere Cartesio, Berkley, Fichte, Schelling e alcuni altri obbiettato talmente contro la prova desunta dall' affezioni passive dell' animo per istabilire l'esteriorità delle cose, che bisognava al Rosmini produrre buona replica alle loro istanze, e non limitarsi a chiamare passive le sensazioni: imperocchè s'elle sono *passive* ogni difficoltà è sciolta, e il nome stesso include per ragione grammaticale la sussistenza d'un essere, il quale agisca sopra di noi. Ma il punto sta a dimostrare ch'elle sono e debbono esser *passive*. E di ciò parlammo alla distesa nel Cap. V di questa seconda parte. Rispondiamo al secondo argomento tratto dalla natura obbiettiva dell'idea dell'essere, che poichè tale idea è dentro di noi e inclusa di forza nell'assoluta unità del pensiero, non vediamo quello che faccia la distinzione rilevata fra l' azione del conoscere e

l'oggetto del conoscere. E di vero la nostra spontaneità medesima non diviene a ciascun istante oggetto della conoscenza nostra riflessa, e perciò non rimane distinta dal nuovo atto di conoscenza? nientedimanco la spontaneità nostra non si fa esterna e non prova l'esterno: tutto ciò adunque che rimane di qua dai confini dell'unità assoluta dell'intelletto, non può avere assoluta esteriorità, senza divenire al tempo medesimo composto e semplice, uno e più. In fine al terzo argomento, che prova l'esteriorità del principio di sostanza e del principio di cagione, si risponde con le parole medesime opposte all'antecedente: conciossiachè se non sembra provato, l'idea dell'essere universale e possibile, e la sintesi primitiva di quella con tutte le determinazioni particolari avere un'esterna realità, cadono eziandio tutti gli altri ragionamenti con cui dall'intrinseco necessario si vuole arguire l'estrinseco.

VI

Fortifica il *Rosmini* la sua teoria con alcune venerabili autorità e segnatamente con quella di S. Bonaventura e di S. Tommaso: riguardo alla prima non pare che nasca dubbio intorno la interpretazione dei testi; ma noi neghiamo che le opinioni di S. Tommaso militino apertamente in favore del nostro filosofo. Al primo aspetto parecchi luoghi di S. Tommaso sembrano in verità

consonare più che molto con lui, e massime quelli dove i sommi principii vengono detti innati e naturalmente inseriti nel nostro animo; e dove afferma che *in noi preesistono certi cotali semi di scienza;* in particolare poi, circa l'idea dell'essere, S. Tommaso dice *che v'ha un lume innato dell'intelletto, onde s'illustrano i fantasmi: e che l'ente o il vero comunissimo è oggetto della mente: che l'essere è il primo notissimo*, e così altrove. Però seguendo una massima molto savia dello stesso *Rosmini*, fa bisogno notare il collegamento di quelle idee con le altre affini, e interpretare S. Tommaso con i suoi testi medesimi: la qual cosa facendo, vedremo, circa le idee innate, che S. Tommaso le nega esplicitamente in più luoghi, e ciò in conformità col suo maestro Aristotile, il quale negò eziandio che i primi principii fossero dentro di noi innati. Parimente dichiarasi da S. Tommaso in più luoghi, che i generali tutti sono per induzione, e in ispecie, nella terza della seconda parte della sua Somma, alla quistione XLIX, scrive, *che il senso è detto produrre l'universale in quanto che l'anima l'universal cognizione riceve per via induttiva e dalla considerazione di tutti i singolari.* Certo s'egli avesse creduto a qualche principio innato, avrebbe posto nell'animo qualche sintesi primitiva, la cui evidenza non dimorasse nel principio logico della repugnanza, il

qual principio è nondimeno presentato da S. Tommaso, come il vero e il solo fondamento d'ogni certezza. Nè manco avrebbe risoluto le proposizioni tutte assiomatiche in proposizioni identiche, o, come suol dirsi oggidì, in giudicii analitici.

Resta a vedere s'egli non accettando punto i primi principii, siccome innati, crede tuttavia a qualche nozione semplice innata e precisamente a quella dell'*essere*. Ma qui ritorna la medesima difficoltà; perchè dove per la teorica del *Rosmini* fa mestieri ammettere una sintesi primitiva dell'idea dell'*essere* con la modificazione individuale, S. Tommaso giammai non parla, se non d'astrazione, cioè d'analisi; e dall'astrazione vuol formati tutti gli universali, e ciò in mille passi delle sue opere vien ripetuto. Che anzi nella quistione XCV della terza della seconda parte, ci fa espressamente sapere, *che l'intelletto perviene a conoscere la nuda* QUIDDITÀ *delle cose,* SCEVERANDO *quella da tutte le condizioni materiali;* e nella quistione CII della medesima terza parte ci dice, *che l'oggetto primo dell'intelletto non è l'ente e il vero comune, ma l'ente e il vero considerato nelle cose materiali.* Nè si stimi avere S. Tommaso parlato troppo in conciso della formazione dei generali e lasciar luogo a interpretazioni diverse: imperocchè quasi tutta la seconda divisione della prima parte della sua

Somma è occupata da quella materia, senza dire ch'egli vi torna sopra le mille volte nel corso dell'opera. Laonde tutto quello che ne sentiva fu scritto e spiegato da lui nettamente e con diffuso discorso, il quale riassunto nelle sue precipue conclusioni, quanto s'adagia con la dottrina professata da noi, altrettanto sembra scostarsi da quella specialissima del *Rosmini.*

Debbono adunque i testi che paiono concordare con tal dottrina essere intesi non sempre alla lettera, ma secondo lo spirito loro e a norma delle massime direttrici di tutto il sistema filosofico, al quale appartengono. Così in quei luoghi, ove S. Tommaso nomina l'essere e il vero come oggetto continuo della mente, si dee intendere ch'egli parlasse il linguaggio ontologico e volesse significare sol questo, doversi dalla mente che pensa ricevere sempre per oggetto pensato una qualche realità, conciossiachè il non essere per se medesimo, non sia pensabile. E ancora potè voler dire che l'intelletto ha per proprio ufficio il pensare l'universale, e questo è il senso dell' altro passo, ove leggesi: *l'intelletto ha l'operazione sua circa l'ente universale.* Dove poi nomina l'ente *il primo notissimo all'intelletto*, si raccoglie dalla intera lezione ch'ei parla ivi in ordine dottrinale: perchè dice, sulla *quiddità* delle cose doversi fermare un punto, oltre il quale la nostra investigazione non trovi da

ascendere, e tal punto è *il primo notissimo* nell'ordine dottrinale, stante che innanzi di conoscere quello che sia una cosa, comincia il pensiero dallo acquietarsi nella certezza della sua esistenza. *Il lume innato* di nostra mente a noi sembra volere indicare non altro che la potenza conoscitiva, e innati furono detti i primi principii siccome quelli che si rincontrano anteriori sempre a qualunque nostra cogitazione: e quindi lasciò S. Tommaso le origini loro in quella incertezza in cui giacciono tuttavia: e così pensarono i suoi discepoli, fra i quali Dante, che scrisse: *laonde vegna lo intelletto delle prime notizie uomo non sape.*

CAPITOLO XII

Dei principii universali apodittici.

I

L'identità è base dei principii universali.

I primi principii non domandano prova sperimentale, imperocchè si dimostrano per la semplice notizia dei loro vocaboli, — il lume dell'intelletto li vede certi, appena spiegato il valore dei segni. — I primi principii sono proposizioni, ove il predicato sta nella conce-

zione del subbietto. — S. Tommaso in più luoghi della Somma filosofica. —

Scuopresi la natura dei principii universali apodittici da questo solo, ch'ei sono tutti certa categoria di giudicii. Imperocchè qualunque opinione si porti circa la natura dell'atto del giudicare ciò rimane fermo che il sentimento del giudicio non può aver luogo senza due termini paragonati e non può in nulla differire dalla disposizione di essi termini. Si trae da ciò risolutamente la conseguenza che allorquando i termini del giudicio esprimono idee universali e immutabili, il giudicio interposto fra esse idee prende altresì una forma universale e immutabile. Dal giudicio poi o s'afferma la convenienza delle due idee, ovvero la sconvenienza. In ambo i casi l'affermazione è perpetua e necessaria. Di fatto, perchè fosse altramente dovrebbe succedere che le idee del giudicio talvolta convenissero, tal'altra non convenissero, il che importando un cangiamento nel loro essere, diviene contraddittorio con la natura delle idee universali. Per converso, le idee astratte, le quali presumono rappresentare durevolmente le essenze concrete di certe specie e di certi generi, e sono però nella contingenza dell'esperimento quotidiano, non determinano col giudicio tra esse costituito

affermazione alcuna perpetua e necessaria. Queste proposizioni: Il peso è un modo sensitivo dell'animo: La bianchezza comprende tutte le variazioni del bianco: diciamo essere giudicii di natura apodittica. In vece queste altre proposizioni: Ogni corpo è pesante: La bianchezza è il misto di tutti i colori: sono giudicii sperimentali, cioè mutabili e non necessari. E nel vero la nozione di *peso* guardata nella sola essenza ideale, e giunta col predicato *un modo sensitivo dell'animo* come non costruirebbe un giudicio analitico? poichè nessun'altra idea primitiva e fondamentale si applica a questa voce *peso*, se non quella d'una sensazione speciale di tatto e quindi d'un modo sensitivo del nostro animo; e chi toglie tale concetto, toglie al vocabolo *peso* ogni senso. Ora la proposizione *il peso è un modo sensitivo dell'animo*, rappresentando un mero fenomeno subbiettivo, non ha in se altra sussistenza eccetto che la mentale, e quindi non può per i riferimenti esteriori perdere la qualità sua di concetto universale e immutabile. Il somigliante si pensi dell'altra proposizione, *la bianchezza comprende tutte le variazioni del bianco;* essendochè la voce *bianchezza* esprime per appunto il comune di tutte le varietà e i modi del bianco, tal proposizione adunque è analitica: e perchè ella astrae da qualunque materia e non oltrepassa in nulla il dominio delle idee,

conserva constantemente la proprietà dei concetti universali. Ma non incontra così alle due altre proposizioni sperimentali: *ogni corpo è pesante*, *la bianchezza è un misto di tutti i colori*: attesochè l'idea astratta di corpo non si vuole che rimanga pura entità di ragione, ma si vuole insieme che renda immagine vera delle essenze concrete dei corpi tutti esistenti, secondo che le andiam ricavando dall'esperienza; e però potendosi dubitare, se nel fatto il peso sia necessario attributo dell'essenze dei corpi, quella proposizione guardata nel suo connesso fuor della mente, forma giudicio sintetico e non analitico, stante che l'idea del soggetto *ogni corpo* non si discioglie e non si annienta per la sottrazione del predicato *essere pesante*. Poco diverso è l'altro esempio da noi prodotto; da che nei colori, non già unicamente pesanti, ma quali risiedono nelle superficie dei corpi, niuno sa scorgere un perchè necessario della trasformazione loro nel bianco, originata dalla mistione dei loro raggi. Adunque si fermino cotesti enunciati; ogni proposizione di natura universale e immutabile testifica delle cose non più che la essenza intellettuale. Sì fatte proposizioni esprimono sempre un giudicio perfetto analitico; e la necessità inclusa nell'affermazione loro tiene al legame d'identità, il quale interviene fra il predicato e il soggetto.

II

Quelle proposizioni che oltre di essere universali raccolgono sotto di se copia grande di astrazioni minori e tengono riferimento coi concreti d'ogni ragione, vengono addomandate *principii*, attesochè elle servono d'inizio ai ragionamenti e di scorta alle osservazioni. Tra tali principii il supremo è quello denominato *d'identità* ovvero *di repugnanza*, ancora che non sieno l'una e l'altra appellazioni sinonime, perchè ciascuna è peculiare a un principio distinto e determinato. I sapienti e gli idioti si concordano a dire, *ogni cosa è quello che è, a cagione che un soggetto medesimo non può insieme essere e insieme non essere:* questo entimema il più universale che si conosca rinserra ambidue i superiori principii *d'identità* e *di repugnanza*, nella maggiore il secondo, e nella conseguenza il primo: e appunto perchè l'uno racchiude l'altro implicitamente, vengono adoperati come promiscui e convertibili. Al modo stesso che dalle idee astratte dei numeri determinati si va desumendo l'idea più astratta e indeterminata di numero: così dall'entità propria di tutte le cose e dalla ipotetica di tutte le idee universali sorge la nozione generalissima dell'ente puro; e dal suo necessario disconvenire con l' altra opposta del nulla si origina il principio apodittico dell' iden-

tità e della ripugnanza: il quale principio, come altrove si disse, non dimostra la intuizione, bensì ne procede: e non cresce forza agli altri principii, ma è vero ed evidente, siccome essi, di verità universale e di evidenza immediata. Non pertanto pel rappresentare che fa tutti gli esseri cogitabili, gli astratti, come i concreti, i reali, come i possibili, egli annunzia assai nettamente la ragione ultima d'ogni cosa.

III

Fra i principii universali apodittici vengono innanzi gli assiomi. Parve a parecchi filosofi del nostro tempo che la dimostrazione degli assiomi riesca più che sovente impossibile; e però l'evidenza loro essere un fatto primo, non esplicabile dell'intendimento. Mal si conobbe da quei filosofi che dimostrare una verità generale si è scuoprire certa sua identità con altro principio via maggiormente astratto; ma quegli assiomi, onde tutte le scienze e tutte le arti fanno uso toccando alle somme astrattezze, cioè alle nozioni, pure dell'essere, non danno luogo a dimostrazioni dedotte da più alti principii. Vani per conseguente sono riusciti e spesso ridevoli gli sforzi dei metafisici, quando è lor venuto desiderio di dimostrare per sillogismi le proposizioni assiomatiche. Nè altrimenti si troverà la ragione della evidenza di queste salvo che scomponendole, cioè osservando

come i lor predicati sieno di già inclusi entro i loro soggetti: al che fare verrà sufficiente intendere bene e con lucidezza il senso delle parole. Così per questo assioma: Il tutto è maggior della parte: basterà, onde si conosca il perchè della sua evidenza, rilevare semplicemente la significazione de' suoi vocaboli. Di fatto che vuole egli dire un tutto, se non la somma delle parti compositive? Adunque nel tutto sono più parti: esso è una parte e più, il che vale quest'altra frase: Il tutto è più della parte. Alcuna volta nascondesi nell'assioma certa deduzione di giudicii, che il pensiero *intuisce*, comecchè non ne abbia coscienza viva e ben definita. Tale è l'assioma, *due cose eguali a una terza sono eguali fra loro.* Il giudicio dedotto è questo: Se di tre cose, la prima è uguale alla terza perfettamente, tutto ciò che trovasi nella terza, trovasi nella prima: ora nella terza trovasi l'egualità perfettissima con la seconda; adunque eziandio nella prima trovasi l'egualità perfettissima con la seconda. Le due cose pertanto, prima e seconda, sono eguali tra loro. Ma ciò che ha fatto stimare gli assiomi quasi un mistero della ragione, si è l'avere notato che mentre il senso dei lor vocaboli non istà occulto a qualunque sorta d'ingegni, tuttavia non pare che se ne sappia produrre una pronta ed esatta definizione, si voglia nominale, si voglia reale. E quanto alla prima, non

par che si possa, mancando vocaboli più esplicativi. Per la seconda, s'incontra immensa difficoltà, imperocchè le idee astrattissime non si spiegano con altre idee, ma solo con la istoria vera e precisa della loro generazione. Adunque due cose fa mestieri distinguere negli assiomi, la necessità del legame fra i loro termini, e la spiegazione delle idee componenti essi termini. La necessità del legame è chiara e notoria, ed è ciò che costituisce la certezza logica degli assiomi. La spiegazione delle idee elementari dei termini tiene a tutte le grandi questioni della critica filosofica e dell'ideologia, e però emerge dall'ultima soluzione di quelle.

IV

Il vedere gli uomini combattere spesse fiate la verità d'un principio, e discordare nel definirlo e nel dichiararlo, poi giungere con esso taluna volta ad assurde conseguenze, nulla prova contro la sua natura certa, universale, e apodittica. Conciossiachè fa bisogno distinguere le idee e i giudicii universali dalle idee e da'giudicii universali e comuni. Ogni uomo può in virtù delle sue astrazioni creare a se stesso idee e giudicii universalissimi e necessarii, quanto almeno all'essere loro ipotetico, ma egli non può, se non poche volte sapere, se gli altri uomini tutti concepiscono le stesse idee e gli stessi giudicii ad una

maniera con lui. Che anzi, riguardo alle nozioni molto composte, radamente convengono le intelligenze in una forma al tutto comune. Perciò le idee universali comuni, cioè quelle che in ogni umano intelletto hanno sede e natura uguale, non oltrepassano la categoria delle più astratte e delle più semplici, le quali per questa loro costituzione astrattissima e semplicissima non sopportano di avere più che un modo di essere, e risultano dalla forma stessa costante e comune dell'intendimento e dei sensi. Altre volte interviene che nel creare un composto astratto e ipotetico si faccia luogo ad elementi fra loro non compatibili, ovvero accade tale altra volta che l'elemento medesimo sia nella formazione di più composti introdotto con natura differentissima. E di qui nascono le assurdità che paiono fuori nelle ultime conseguenze. E valga l'esempio di quei geometri, ai quali piace definire da prima il punto un essere che non occupa spazio di sorta; in seguito lo van facendo generatore della linea: e perchè non occupa spazio, ve n'entra della sua specie un infinito in ciascuna linea: e perchè vi sono linee più corte l'una dell'altra, d'uopo è concedere che sussistano infiniti maggiori o minori l'uno dell'altro.

V

Ultimamente diremo essere così grande e così continuo l'uso dei principii generali apodittici in qualunque opera della mente che bene si può affermare costituirsi da quelli la trama intera su cui lo scibile umano è tessuto; laonde pensiamo aggiungere qualche parola in rifutazione di coloro i quali hanno scritto, che i principii universali fondati sopra la identità sembrano inutili ed infecondi per legge di lor natura; del che poi conseguiterebbe che immensa parte dello scibile appoggiandosi a quelli soli riuscirebbe apparente e illusoria. La instanza dunque che si fa contra le proposizioni chiamate identiche è questa: La natura di tali proposizioni è ipotetica e non istabilisce per conseguente alcun fatto. Ch'ella sia ipotetica si prova da ciò che ogni proposizione identica è convertibile in altra di forma condizionale: così l'assioma: *il tutto è maggior della parte*, può, senza alterare in nulla il valore dei termini, trasformarsi in questa proposizione condizionale: *se un tutto sussiste egli è maggiore della parte.* Resta che si dica, simiglianti proposizioni insegnare non già i fatti, ma le connessioni di questi con altri, e delle idee con le idee. Ma poichè esse proposizioni sono principii identici, vale a dire che il lor predicato esprime cosa già contenuta nella nozione del soggetto, ei pare

che niente possano aggiungere alla notizia delle idee e dei fatti. E per fermo allorchè la esperienza porrà sott'occhio la verificazione dei soggetti ipotetici, si riceverà di forza con la notizia del concreto la notizia altresì delle relazioni sue respettive, e non verrà alcun bisogno di domandarle ai principii. Adunque o l'essere delle idee e dei fatti non ci viene tutto manifestato dall'esperienza, e in quel caso nè manco è tutta verificata l'ipotesi inclusa nelle proposizioni apodittiche; o per contrario, la ipotesi viene tutta quanta avverata dall'esperienza, e allora la relazione espressa dal predicato di quelle proposizioni è già nota per se medesima.

A questa gagliarda obbiezione si risponde così da noi. V'ha, siccome altrove fu detto, due sorte differenti di giudicii analitici. L'una significa i predicati che rappresentano le parti integrali dell'essere, guardato solo in se stesso; l'altra significa i predicati che rappresentano le relazioni dell'essere fuori di se. Ora per questa sorta di giudicii analitici non più si verifica che trovato per esperienza e in concreto il soggetto ipotetico della proposizione sia pure scoperto il predicato espresso da lei; imperocchè la notizia delle attinenze esteriori non può antecedere i giudicii di paragone, onde quelle prendono origine. La proficuità dunque immensa che lo scibile umano ritrae dalle proposizioni chiamate

identiche si è di conoscere per mezzo loro tutti gli estrinseci collegamenti che può contenere un subbietto innanzi che l'osservazione dei concreti li faccia palesi. E vaglia l'esempio della geometria. Imperocchè ella pure non è altra cosa salvo che una catena assai lunga d'identiche proposizioni, dalle quali si dimostrano tutti i collegamenti esteriori d'una certa estensione con certe altre, e questi collegamenti male si troverebbero e con tempo infinito e sempre imperfettamente nelle realizzazioni materiali dei supposti geometrici. I giudicii pertanto che Kant denominò *sintetici di ragion pura*, e che noi abbiamo fatto rientrare nella classe degli analitici, sono fonte della più gran porzione dell'umana sapienza.

Dell'altra categoria di giudicii universali, rispondenti alla prima classe di giudicii analitici, non è troppo arduo vedere l'uso e il profitto. E da questi concediam bene non potersi mai inferire alcuna notizia, la quale anteceda l'esperimento, e non si contenga dentro il concreto che avvera l'ipotesi dei loro soggetti. Ma il concreto avvera la ipotesi in modo sempre individuale, e per un singolo caso e non più, mentre bisogna alla mente umana contemplare in universale ogni cosa, giacchè sfornita d'idee e di principii astratti ed universali neppure è capace di osservare *scientificamente* i singoli concreti. Quindi nel modo ch'ella compone giudicii analitici par-

ticolari, d'uopo le è di comporre giudicii analitici universali a quelli corrispondenti; e senza ciò ella perderebbe pure la facoltà di analizzare gli universali tutti quanti; essendochè i principii chiamati identici non altronde scaturiscono che dalle analisi sopra gli universali. Così pare a noi che dalle dottrine determinate più innanzi discenda facilissima la spiegazione del profitto e dell'uso dei principii universali apodittici, cosa forse non fatta sin ora; poichè le risposte diverse scritte in più tempi contro le difficoltà messe avanti da alcuni Locchiani provano, a dir vero, con molti esempi l'utilità dei principii identici, ma nascondono la ragione essenziale e generica di essa utilità.

Non trascureremo di fare ancora un rilievo assai conseguente sull'indole dei prenotati principii, e questo è che a non tutti di loro abbisogna cercare fuor di se stesso la realizzazione dell'ipotesi propria; imperocchè i principii, i quali versano intorno le disposizioni astrattissime dell'ente, hanno in se medesimi l'applicazione sperimentale del loro enunciato. Di fatto questo principio, *se una cosa è, ella è*, non ha d'uopo nessuno di ricorrere all'esperienza; stante che la sua ipotesi in lui si verifica direttamente e con piena certezza; perchè in quell'attimo stesso di tempo in cui egli esprime la supposizione di qualche entità, ci vien pure creando l'entità

ideale di se medesimo. Noi rincontreremo di ciò fra poco un'applicazione di molto rilievo.

CAPITOLO XIII

Del principio della causalità.

I

Il numero infinito è impossibile.

Non si dà numero infinito, perchè nella grandezza e nella moltitudine non si dà infinito in atto. — S. Tommaso, Pr. Sec. Par. Sum. Q. XVIII. — *Nè la matematica ammette l'infinito nel quanto delle cose; la quantità è il finimento medesimo delle cose: adunque non si dà numero infinito.* — Campanella, Univ. Phil. P. I, L. I, C. IX. — *A quanti maggiori numeri facciamo passaggio, tanto più ci discostiamo dal numero infinito, perchè i numeri quanto più si pigliano grandi, sempre più e più rari sono i numeri quadrati in essi contenuti, ma nel numero infinito i quadrati non possono essere manco che tutti i numeri: adunque l'andar verso numeri sempre maggiori e maggiori è un discostarsi dal numero infinito.* — Galileo, Dialogo primo di scienza nuova. —

L'idea della prima cagione prova la realità di questa.

La cosa di cui null'altra può pensarsi più grande è pur concepita dall'intelletto: adunque di necessità esiste fuori anco dell'intelletto. — S. Anselmo, Proslogion. — *Le idee generali astratte sono per supposti, ma il principio dell' universo è principio non presupposto.* — Tasso. Il Porzio, ovvero della virtù. —

V'ha un assoluto causale e sostanze causali in ordine relativo.

La ragione efficiente è solo da Dio. — S. Tom. P. S. P. Sum. Q. XI. — *Le cose non possono agire in sè stesse, ma l'azione e la passione debbon cadere in subbietto distinto.* — *In conseguenza l'agente debbe in alcuna cosa differire dal paziente.* — S. Tom. Sec. Sec. Par. Sum. Q. XL. — *Il simile non agisce sul simile.* — *Secondo la natura del ricevente è ricevuta l'azione.* — Campanella. Univers. Phil. Pars. II. —

Ma innanzi di conchiudere quest'ampia ma-

teria delle idee universali, a noi fa bisogno trascorrere alla disamina del principio della causalità, e saper bene se è di natura sperimentale, ovvero apodittica. E per quello che si è ragionato fino qui, noi stimiamo falsa del tutto la opinione di coloro che lo giudicano principio sperimentale; imperocchè in tal supposto donde trarrebbe egli il carattere della universalità e della immutabilità perfettissima? E nè manco è di quei giudicii universali, apodittici, che esprimono un riferimento necessario di certo attributo a un soggetto fantastico, cioè stato prodotto arbitrariamente da alcuna immaginazione individuale, attesochè nell'attribuire una cagione a qualunque cosa, noi non ci avvisiamo punto di creare un'ipotesi, ma di obbedire alla convinzione dell'animo, per cui sentiamo che l'idea di cagione e l'idea di cosa, la quale cominci nel tempo, convengono necessariamente. Laonde segue che il principio della causalità sia pur anco un principio universale comune. Ma da altra parte ei non sembra che quella rispondenza necessaria d'idee venga rilevata dalla ispezione semplice del valore dei vocaboli, secondo che avviene per i principii tutti assiomatici. Ha dunque luogo probabilmente una deduzione di giudicii, la quale per forza d'abito, o per altro ostacolo accidentario non ricorre viva all'intelligenza, nel modo che fu notato per l'assioma. Due cose uguali a

una terza sono uguali fra loro. Di qui la incertezza e la discrepanza delle dottrine intorno la causalità. Nè già è nuovo che il considerare i principii astratti in maniera troppo assoluta, obbligando alcuna nozione o alcun giudicio intermedio, ingeneri e mantenga la perplessità dei pareri: e forse hanno capo in questa inconsideratezza i paradossi tutti quanti dei dogmatici antichi e moderni.

Tali giudicii poi intermedii permangono inosservati a cagione ch'essi non paiono essenziali alla concezione del soggetto, che regge il principio, e del cui soggetto compongono il predicato in virtù di alcun atto di relazione: cioè a dire che quel principio tiene la classe dei giudicii analitici di relazione, onde abbiamo parlato nel Cap. terzo. (Par. II.)

Così in questo nostro principio: Ogni cosa ha la sua cagione: il predicato non sembra entrare nella concezione del subbietto: e ciò perchè il predicato, come verrà manifesto di qui a poco, risulta da giudicii di paragone, e però in origine si congiunse al subbietto sinteticamente.

Certuni non danno al vocabolo *cagione* altro miglior significato, se non quello di un fatto, precedente di necessità un altro fatto. I più intendono per cagione, quella entità la quale non solo precede immancabilmente la nuova esistenza, ma eziandio la determina pel modo e pel tem-

po. Altri infine chiamano cagione il fatto, o la cosa, pel cui operare, o vogliam dire pel cui mutarsi, vien fuori la nuova esistenza, ondechè questa non soltanto è preceduta e determinata con piena necessità dalla sua cagione, ma è il risultamento d'un atto nuovo della cagione medesima, e, a dirla più in breve, è un cangiamento determinato da un cangiamento anteriore. Visto ciò, spetta a noi il trovare quale delle tre definizioni è più vera, e se tutte sono vere in diverso caso, e donde nasce la lor differenza.

II

E quanto al dire che ogni fatto è preceduto di forza da un altro fatto, ciò si ricava e dimostra dal valore medesimo dell'espressione *ogni fatto*, il quale è sinonimo di nuova esistenza; imperocchè cosa nuova vuol dire cosa, la quale incomincia. Ora l'incominciare si trae seco la relazione di due stati, quello in cui la cosa non è, e quello in cui viene all'essere; ma tali due stati non possono coincidere in un soggetto medesimo fuori che per divisione di tempo: ogni incominciamento accade dunque nel tempo, vale a dire che preceduto è sempre da qualche durata. E qui non importa alla materia di definire l'altra quistione sulla natura della durata, restando in arbitrio d'ognuno il credere che la durata non sia nulla, tolta la successione dei

fatti, ovvero ch'ella abbia una entità propria e distinta da qualunque progresso dei fatti. Pel primo supposto quel che comincia nella durata comincia nella successione dei fatti: pel secondo supposto, quel che comincia debbe o conseguire ad un altro fatto, ovvero succedere a quell'esistenza propria e assoluta che vuolsi riporre nella durata. Adunque ciò che comincia, necessariamente apparisce nella successione delle esistenze.

III

Al presente è da vedere il secondo significato della parola *cagione*, quello cioè che distingue sotto un tal nome l'esistenza determinatrice, la quale non pure antecede di piena necessità l'esistenza nuova, ma eziandio la determina e rispetto al modo e rispetto al tempo. Di vero, a noi sembra che in questo idoneo significato venga assunta dal comune degli uomini la voce *cagione*, e ben si potrebbe con arte socratica trarlo fuori così espresso dalla bocca del pòpolo. E per fermo potrebbe taluno interrogare in questi termini un uomo di villa o altra sorta di gente minuta: Credi tu che a Dio non sia impossibile di cangiare cotale albero in fonte, e questa poi convertire in fiore, e il fiore in animale, e così proseguire senza mai fine? Certo, risponderà l'uomo di villa, ch'io non lo credo impossibile: e

l'altro, ma ti priego attendere bene al discorso mio, io non voglio già che sia l'albero quello il quale produce la fonte, nè la fonte il fiore, ma voglio esso Dio creatore unico dell'una cosa dopo dell'altra in certo tempo ed in certo modo determinato da lui: pensi tu questo impossibile? e quando nol pensi (come è probabile), dirai tu che la fonte, il fiore, l'animale e l'altre creazioni sorgono con cagione, o senza cagione? a questo, il popolano risponderà fuor di dubbio che la potenza di Dio è vera cagione di quelle cose: e il filosofo soggiungerà: Gli alberi non dan frutto, se innanzi non portano il fiore, e i campi, se non ricevono la semenza: verun parto hai veduto senza concepimento, e verun attrezzo e utensile senza opera d'artefice: quando vuoi tu muovere alcuni corpi, bisogno è che tu stesso ti muova: e allorchè desideri qualche ufficio da'tuoi vicini ti è giuoco forza parlare innanzi con quelli e riscuotere la loro attenzione. Insomma non trovi effetto quaggiù senza alcun atto della cagione, e simile atto, se ben riguardi, è un cangiamento che in lei sopravviene, perchè, se ella permane la stessa compiutamente, e dentro e di fuori, come dirai che ella opera? Volgi ora il discorso a Dio, e pensa se credi che per produrre quella fonte, quel fiore e quell'animale occorre che Iddio si muti dall'essere suo: e qui il popolano pronunzierà subitamente che no, rappresentan-

27

doglisi, come impossibile che Dio patisca mai mutazione. Segue, dirà allora l'interrogante, che la cagione di quelle creazioni già menzionate non è un cangiamento, ma una virtù eterna e immutabile che determina il tempo ed il modo di quelle esistenze. E altresì abbi mente a questo che l'albero e il campo estraggono il frutto loro dalla propria materia; e così l'altre generazioni, che tu osservi ogni giorno quando nascere e quando perire. Nulladimeno tu già non estimi che Iddio trarrebbe quelle creazioni dalla propria sostanza, talmente che elle fossero porzioni di Iddio e la lor natura fosse natura divina. Adunque, se una cagione sussiste, a cui, per dar luogo a nuove cose create, non fa mestieri di emanarle dalla propria sostanza, nè di cangiare sè medesima, la idea più esatta e più semplice che convien formarsi della cagione in universale, si è dell'essere, il quale per virtù sua intrinseca ed immutabile dà principio ad alcuna esistenza necessariamente in certo tempo ed in certo modo. Così con acconce interrogazioni si trarrebbe dall'uomo volgare la nozione vera ed universalissima di cagione; ponendo a confronto le idee che possiede intorno il primo essere, o vogliam dire intorno la prima cagione, con quelle che abitualmente va raccogliendo dall'esame delle cagioni secondarie.

IV

Ora ci viene il carico di provare come questa espressione, *ciò che principia nella successione delle esistenze*, inchiude virtualmente la idea di cagione, la quale idea, conforme sta ed opera negli umani intelletti, significa l'essere che precede e che determina necessariamente un altro essere. E quando questo ci venga fatto, noi potrem dire senza perplessità che il principio, *ogni cosa ha una cagione*, consta di un vero giudicio analitico e però identico nei due termini. Si ponga cura pertanto alla deduzione dei giudicii che andrem praticando nell'analisi del subbietto, e si veda, se perverremo legittimamente alla scoperta del predicato. Già notammo più innanzi che quel subbietto *ogni cosa* intende abbracciare tutte le cose, le quali principiano, non le eterne e immutabili. Avvenga principalmente che per le cose eterne e immutabili giammai non giunge l'occasione di applicare il principio e conoscere s'egli s'appone alla verità. Che qualora si pensi un essere, cui non fece mai bisogno di venire determinato o prodotto, e un altro essere coeterno con lui ed incommutabile, qual cosa ci farà credere l'uno effetto dell'altro? forse perchè l'uno esercita sopra l'altro una virtù determinatrice? ma se tal virtù nulla cangia e nulla principia, per niente le si compete il nome di

azione causale, assumendo il vocabolo nel senso e nell'uso quotidiano ed universale. Riducasi adunque il discorso alle cose tutte, le quali cominciano.

La prima deduzione è questa: Le cose le quali cominciano intervengono nella successione dei fatti. Ma la successione dei fatti non può estendersi all'infinito: adunque ella termina in un essere primo a cui disdice l'avere cominciamento. La maggiore così si prova: Nella successione v'è numero: un numero infinito è assurdo, adunque la successione non è infinita. Che poi l'infinito non possa contenersi nel numero si dimostra per molte guise. A noi basterà prescegliere uno dei modi più brevi, ed è questo: Il numero infinito, qualora esista, dee comporsi di numeri determinati e finiti, così portando la essenza del discontinuo. Se pertanto si tolga alla serie infinita dei numeri un numero determinato qualunque, puossi domandare quel che diviene per tal sottrazione la serie residuale dei numeri. Dicesi che resti infinita? ma ciò suppone che qualche cosa rimanga esclusa dall'infinito, il che è assurdo: dicesi che resti finita? ma ciò esige che l'addizione del numero finito sottratto ricomponga lo infinito, cioè che il finito aggiunto ad altro finito convertasi nell'infinito, il che pur è assurdo. Adunque il numero infinito è impossibile.

La seconda deduzione è questa:

L'ultimo termine della successione non potendo avere principio, nè manco può aver mutazione; imperocchè mutare vuol dire succedere una cosa ad un'altra, e la cosa la quale succede, principia nel tempo. Ma ciò che non muta nè può mutare è altresì necessario, a cagione che in lui l'essere e i modi dell'essere non possono mai dar luogo al non essere. Adunque il sovrano ente, siccome è eterno, così pure è immutabile e necessario. Rimane la terza deduzione, che è la seguente: Dato un essere necessario, tutto ciò che esiste, o può esistere, trovasi determinato in questo, ch'ei non può mutare o distruggere l'ente sovrano, il quale non avrebbe altrimenti necessità alcuna nel proprio essere. Ma tale determinazione si espande, se ben si guarda, sopra la natura completa di tutte le cose; imperocchè quando in esse dimori atto o qualità alcuna indipendente o indeterminata, chi saprà impedire a tale atto ed a tal qualità di spiegare una potenza infinita, o sì fatta almeno che muti di un poco il sovrano essere? Adunque tutto ciò che esiste, o può esistere è in ogni suo modo e in ogni sua operazione determinato: ora non sono le cose che determinano sè medesime, perchè l'esistenza del primo ente non tiene ad alcuna lor facoltà od arbitrio; adunque è il primo ente quel che determina, cioè a dire che egli è la cagione prima, efficiente e necessaria di tutte le cose. Dopo ciò,

pare a noi che qualora non si dimostri contenere la deduzione dei sillogismi qui anzi esposti alcun peccato di logica, noi siamo in buon dritto di stabilire che l'ultima conseguenza, la quale afferma l'atto incessante ed universale della prima cagione, è inclusa virtualmente nel subbietto *ogni cosa la quale comincia:* e però il principio della causalità è vero giudicio analitico.

V

Così pare a noi pienamente convalidato il principio della causalità, e contro tutte le negazioni rivendicato. La qual cosa mai non potea succedere, se tale principio non veniva riconosciuto identico al tutto ne' suoi due termini: sì che gli altri modi strani concepiti da molti moderni per dimostrarlo, doveano riuscire senza efficacia. Primo fu Malebranche a negare non il principio della causalità, ma la connessione dei fatti. Hume allargando questo enunciato di Malebranche concluse contro il principio medesimo, e lo dichiarò un abito dell'intelletto. Hartley lo ridusse a una legge d'associazione d'idee. Locke e i discepoli suoi, a un puro principio sperimentale: Kant a una forma di nostra mente. Reid, rinfrescando sotto altro nome le idee innate di Cartesio e di Leibnitz, chiamò il principio di cagione un giudicio istintivo. Mendelsshon, Con-

dorcet, Degerando, e qualche altro, lo reputano un principio di analogia, e si sforzano di risolverlo in un problema del calcolo dei probabili.

Parlandosi qui di sopra dell'acuta e profonda dottrina dell'abate *Rosmini*, facemmo osservare, come il principio di cagione, quantunque discenda drittissimo dalla sua tesi fondamentale, non pare a noi che possa e debba considerarsi per ciò quale verità obbiettiva e concreta, ma in vece ch'ella rimanga una deduzione logica pura d'una forma intellettuale. Fu intenzione eziandio dell'illustre Galuppi di rimenare il principio della causalità alle proposizioni analitiche. E prima, per sillogismo provò che ogni cosa la quale comincia, sopporta la condizione di comparire nel tempo. Ma perocchè sì fatta dimostrazione giungesse all'intento, d'uopo era provare che nascere con la condizione di apparire nel tempo vale il medesimo che nascere con la condizione di venire in tutto determinato da un altro ente: e a ciò pervenne il Galuppi, affermando non essere il tempo diverso in nulla dalla causalità. In vero questa opinione contraddice manifestamente al senso comune, da cui si giudica che la successione del tempo e quella degli effetti operati coincidono bensì insieme e tuttavolta diversificano di natura; per guisa che immaginando pure un istante le nuove esistenze sorgere tutte per caso e sciolte da ogni legge, niente di manco si crede ch'elle dovreb-

bero o tutte esistere insieme o succedere le une alle altre.

Di più, a noi sembra in questa materia cadere il Galuppi in qualche opposizione con sè medesimo. E, per fermo, narrando egli la titubanza e l'ambiguità in cui dimorano i filosofi per voler conciliare insieme la priorità di cagione e la priorità di durata, ne cava argomento per confermare la sua dottrina, la quale facendo sparire una di quelle priorità, assolve secondo lui i filosofi da inevitabile contraddizione. Però il Galuppi non sembra aver posto mente all'altra più grave e più certa contraddizione, che scende dall'abolire la priorità di durata, conciossiachè, tolta questa, niuna sorta di cangiamento divien concepibile. Di fatto, cangiamento vuol dire mutazione d'un medesimo essere. Ora, o bisogna credere che mai non sia vero che due opposte mutazioni intervengono in un subbietto medesimo, o forza è separarle per divisione d'istanti, o asserire che un corpo determinato può ricevere insieme la forma quadrata e la forma rotonda. Vuole eziandio il Galuppi ovviare con la sua dottrina al pericolo di ridurre il tempo a una semplice realità subbiettiva; ma noi teniamo ch'egli non abbia in tutto cansato il pericolo; stante che nella sua dottrina la simultaneità delle cose è costituita dall'atto della coscienza, il quale medita e paragona esse cose insieme. Ne segue che levati

di mezzo gli uomini, le cose più non sono contemporanee.

In fine il Galuppi non conoscendo nel tempo, salvo che una successione discreta di termini, esclude al tutto il continuo assoluto: e pure fu provato da noi che la successione, fuor d'un subbietto continuo, non può in guisa alcuna venire all' essere. Parimente sembra impossibile alla dottrina del Galuppi spiegare in che risieda la differenza tra due oggetti, i quali somigliandosi in ogni cosa, variino soltanto nella durata. E, per modo d'esempio, immaginiamo due corpi scelti di una stessa natura, foggiati a un modo egualissimo e tenuti sospesi ad un modo altrettanto uguale, ma con questo divario, che l'uno sia lasciato cadere di là a pochi minuti e l'altro di là a molte ore; diciamo che giusta la teoria, la quale fa del tempo e della causalità una cosa identica, la differenza fra i due corpi non è esplicabile. E per fermo, che converrà egli dire? forse che il corpo tenuto più lungo tempo in sospeso diversifica dall' altro per ritrovarsi contemporaneo con molti più fatti? ma ciò è attributo estrinseco e accidentario del corpo, e, rimosse che fossero le cose d' intorno, verrebbe al perfetto niente: oltre di che, conforme al parere di Galuppi, la relazione simultanea dei fenomeni non possiede realità alcuna fuori della coscienza. Piacerà forse di dire che l'un corpo esercita

un solo atto, e l'altro molti di più? ma cotesti atti onde mai si distinguono? onde si separano? posto, come vuole l'ipotesi, che nulla venga mutato nella cagione e nel suo operare?

VI

S. Anselmo d'Aosta, comparso due secoli innanzi di S. Tommaso, travagliò assaissimo per dare all'umana ragione qualche base inconcussa, imperocchè egli sentiva non potersi altrimenti mettere in solido alcuna specie di verità. Posesi dunque a costruire una metafisica, o vogliam dire una scienza prima esplicatrice dei dogmi sperimentali, e superiore ad essi dogmi. Da una parte vide tutta quanta la ontologia riposare sopra il principio della causalità; dall'altra, non potersi a questo principio dare dimostrazione apodittica se non desumendola dalla certezza dell'intuizione immediata. Venne così al concetto sublime di trarre la prova dell'ente sovrano e della prima efficienza dalla pura e sola nozione di lei, ricevuta per entro la nostra mente. Simile prova fu domandata ontologica, e le scuole tutte quante ne hanno parlato e ne parlano. Cartesio l'ampliò poi a suo modo, e Leibnitz dopo Cartesio: però, venuta alle prese recentemente con la dialettica nuova e sottile di Kant, ha sembrato perdere ogni verità e ogni concludenza. Il vizio dell'argomentazione antica di S. Anselmo e dei suoi

seguaci si asconde in ciò, che, ponendosi, come essi fanno, l'idea dell'essere perfettissimo, non si pone insieme la realità di quell'essere, ma unicamente la sua idea. Però lo scoprire un nesso necessario tra il predicato ideale dell'esistenza e il subbietto ideale dell'essere perfettissimo, non prova di questo alcuna sussistenza, estrinseca al nostro pensiero. Non va così pei subbietti puri intellettuali, da cui si afferma soltanto l'essere astratto o le passioni necessarie dell'essere. Imperocchè ei sono del numero di quei principii universali apodittici, che non bene si posson chiamare ipotetici, avendo in sè stessi la certa verificazione del loro enunciato, e di questi movemmo parola nel capitolo antecedente. Principii sì fatti non possono venir negati, levando, come dice Kant, il lor subbietto e il lor predicato ad un tempo, stante che l'essere espresso e affermato quivi in universale si pone eziandio dall'atto che vuol negare e torre di mezzo i detti principii. Laonde per abolirli radicalmente convien distruggere tutte le cose e ridursi al nulla assoluto. Ma non fu intendimento di S. Anselmo di trarre dal nulla assoluto la prova del primo essere, e nè tampoco stimò egli dovere quella prova emergere da un principio che sia l'assoluto medesimo, perocchè allora il mezzo si convertirebbe nel fine, e si trarrebbe a dimostrazione il già dimostrato. Il concetto adunque di S. Anselmo

fu, secondo ch'egli stesso ne scrive, di rinvenire semplicemente una tal nozione che non bisognasse d'alcun altro principio per esser certa, nè d'alcuna entità per essere verificata, eccetto la propria, e la quale deducesse dalla realità sua la realità della prima cagione: ora, il principio apodittico della causalità può vestire agevolmente le precitate condizioni, qualora si faccia discendere da un poco più alto, e si dica: *Qualche cosa è certissima, imperocchè questa nozione dell' esservi qualche cosa esiste attualmente pensata: e chi la negasse, porrebbe la realità della negazione e del suo oggetto cioè la nozione medesima: ma ciò che è, debbe esistere nel tempo o fuori del tempo: se fuori è eterno e non ha cagione: se nel tempo, ha principio e però ha cagione:* agli altri sillogismi dedotti abbiam fatto luogo nei superiori paragrafi. Perchè poi si mantenga e si veda in guisa più manifesta partire la prova della prima efficienza dall'idea nuda di essa, occorre soltanto, per nostro avviso, riprodurre i sillogismi anzidetti in ordine regressivo così: l'idea dell'Ente supremo esiste, imperocchè colui medesimo che la negasse la penserebbe. Nell'idea dell'Ente supremo, o sia della prima cagione si trova ch'ella determina tutte le cose; avvenga che non sarebbe altrimenti immutabile e necessaria; ella è poi immutabile, stante il non avere principio; e principio non ha per far-

ragione del tempo, il quale non può capire l'infinito. E il tempo è necessario, quando esistan le cose le quali non sieno eterne; e che esista alcuna cosa o eterna o nel tempo è certissimo: imperocchè esiste la nozione con cui si pensa l'Ente supremo. Ciò poi che esiste, o è necessario e supremo, o forzatamente pone il necessario e il supremo. Concludesi che la idea della prima cagione prova la reale esistenza della medesima. Non traviò dunque dal vero l'ingegno di S. Anselmo tanto, nè quanto si vuol credere oggi: e a noi sembra, se pure non siamo errati, aver colto nella giusta intenzione del suo concepimento profondo, e restituitane l'efficacia, per quel che bisogna al profitto degli studii speculativi.

VII

Sono pertanto gli esseri tutti determinati da un primo ente; però al modo della loro determinazione non può costituirsi legge veruna, dedotta dal solo principio della causalità. E sia, verbigrazia, una successione di esistenze, le quali dimanderemo a, b, c, d, f, g, z, e così seguita, senza mai termine. La ragione poi determinatrice consista in ciò che il termine posteriore sia sempre diverso da ogni anteriore in una certa guisa prestabilita. A noi sembra che il principio della causalità non offerisca mezzo alcuno per iscuo-

prire la impossibilità di una cotale ragione determinatrice; e non monta il dire ch'ella parrebbe fuor d'ordine e che l'una esistenza non verrebbe prodotta dall'altra, ma occasionata soltanto. Ancora poniamo il caso che le esistenze *a*, *b*, *c*, *d*, *f*, *g*, *z*, ecc., succedano l'una all'altra con qualche misura di tempo, e che, giunte ad un certo novero, tornino a riprodursi con legge costante periodica. Tal ragione determinatrice si fa a'nostri occhi ordinata, conciossiachè ogni ordine si risolve pel nostro intendere in qualche specie di analogia o di tempo o di modo. Non pertanto quelle esistenze rimarrebbero al tutto estranee fra loro, siccome nel primo supposto. E nè pur qui troviamo nulla di repugnante con la nozione pura e semplice della causalità. In fine se vengasi immaginando che *a*, *b*, *c*, *d*, *f*, *g*, *z*, ecc., sieno esistenze valevoli ad agire l'una sull'altra intrinsecamente, e che ad ogni atto dell'esistenza anteriore risponda una mutazione in quella che segue, diciamo in questa ipotesi i termini della successione andar realmente connessi fra loro, da che ciascuno è inverso dell'altro trasmissore certo e immediato della somma efficienza, e compongono tutti insieme un ordine di sostanze operative e causali. Ma questa ipotesi, come che si verifichi incessantemente nell'ordine nostro mondiale, in qual maniera può esser dedotta dal puro principio apodittico

della causalità? e l'avere a torto creduto che ciò si possa, non ha egli forse turbato lungo tempo le dottrine ontologiche? Noi dunque per evitare simile errore nella trattazione che imprendiamo dell'ordine causale del mondo, procederemo per via analitica, e cercheremo innanzi quello che insegni la nuda esperienza e il giudicio comune degli uomini.

VIII

I filosofi del pari che il volgo chiamano tutto il complesso dei fenomeni naturali una successione di cangiamenti; il qual vocabolo cangiamento, se ben si guarda, accusa la sussistenza di enti durevoli e non soggetti a mutare; conciossiachè dove non è cosa cangiata, nè pure v'è cangiamento; e dove nella cosa cangiata niente rimane identico con se medesimo, essa cosa non muta, ma bene si annichila, ed a lei succede un altro essere distinto assolutamente. Ancora, si suol pronunciare che ogni cosa, la quale cangia, cangia in conformità della propria natura, il che viene a dire che l'essere costitutivo delle cose non muta: così di fatto crediamo la natura di tutte le cose permaner salda e invariabile, e ogni cangiamento succedere in quelle per modi coordinati e sotto il regime perpetuo di leggi non alterabili.

Ma però, se tutto è regolare compiutamente

è riferito a subbietti, i quali non mutano, onde ha origine lo sregolato, e onde succede che si sa conciliarlo con la cognizione di certa natura perseverante e immutabile? ciò si giunge a comprendere subitochè ci poniamo a definire più per minuto questo concetto che noi formiamo della natura costante degli esseri. Noi dunque crediamo che in ogni cosa sia certa condizione durevole e inalterabile di esistenza; ma in tal condizione entra pure la facoltà di ricevere l'azione degli altri esseri, o almeno di molti, e riceverla in quel modo che porta la propria natura, in quello perseverando, senza discontinuità. Avviene intanto che le azioni esteriori dissomiglino l'una dall'altra non poco, o nelle qualità o nel grado, e si esercitino in guisa ed in tempi del pari dissomiglievoli. Quindi le cose, mantenendosi identiche con se medesime, rispetto all'intrinseco, fuori mandano tuttavia diverse manifestazioni delle loro proprietà, secondo che diversa è la forma dell'azione ricevuta. In sì fatto ordine di esistenze domina pertanto una cagione prima assoluta e una serie vasta e innumerabile di seconde cagioni. La cagione primaria, assoluta, è l'esistenza increata, sola determinatrice di tutte le cose. Le cagioni secondarie sono esseri contingenti, i quali modificandosi, agiscono nell'intrinseco di altri esseri contingenti; questi ricevendo l'azione si modificano alla loro volta essi pure

senza che mai si possa ascendere tanto alto da scoprire la sostanza che primamente agisca fuori di se, per impulso proprio immediato. Discende da ciò il principio generalissimo che non può la cagione far tardare la sua efficacia, o vogliam dire l'apparizione dell'effetto: e per fermo, se la sostanza passiva è da natura disposta e necessitata a ricevere l'azione della sostanza operatrice, l'agire dell'una e il patire dell'altra come non andrebbero di concerto perfettamente? E qui il luogo stesso ci chiama a risolvere la questione insorta tra molti filosofi circa l'esistenza simultanea ovvero non simultanea dell'effetto e della cagione. Essendochè alcuni mantennero dovere l'effetto riuscir simultaneo perfettamente con la cagione. Per opposto, altri voller provare ciò impossibile, e produssero in mezzo la credenza comune, la quale stima che la cagione antecede sempre di tempo l'effetto. Noi diciamo pertanto due specie di cangiamenti essere cogniti all'uomo, gli spirituali e i corporei. Quanto ai primi, che non avvengono per moto, e sono istantanei, non possono mettere tempo fra la cagione e l'effetto; quanto ai secondi, debbono mettervi tempo immancabilmente, da che ogni fenomeno fisico avviene per moto, e il moto dimanda tempo. Ma si osservi poi che il finire del cangiamento attivo è simultaneo in perfetto grado col principiare del cangiamento passivo, e che appunto in

quel finire il cangiamento attivo prende virtù di cagione. Questo a noi sembra sufficientissimo per esplicare la controversia insorta tra più filosofi sulla priorità di cagione, imperocchè gli uni guardarono al durare del cangiamento, gli altri al punto in cui esso prende virtù causatrice.

IX

Coloro i quali s'avvisano di poter trarre dall'esperienza pura induttiva tutte le origini delle nozioni causali riferiscono questi fatti. Qualunque volta si riflette da noi sopra le azioni del nostro animo prendesi concetto di quello che sia l'operare d'una sostanza, e tre qualità essenziali vi si rinvengono: 1° che l'azione o cangiamento, o modificazione dell'essere non estingue, ma in vece conferma l'identità della sostanza operante, e la serbata integrità della sua natura; 2° che il cangiamento appartiene così in proprio alla sostanza modificata, ch'ei si meschia e contempra insieme con lei nell'unità perfetta e comune dell'essere sostanziale; 3° che il cangiamento è quale nè più nè meno il carattere dell'azione esterna e le facoltà integrali della sostanza passiva lo fanno. Perchè poi il nostro animo ha viva coscienza di produrre i suoi cangiamenti spontanei e di esserne autore immediato, necessità vuole che sia domandato cagione di essi, e ricevesi da ciò un'idea nettissima della connessione intrin-

seca tra la cagione e l'effetto; imperocchè noi li sentiamo ambidue sorgere e congiungersi nell'unità assoluta del nostro principio pensante. Al modo medesimo dovrebbero tutte l'altre sostanze, qualunque volta si cangiano, venir nominate vere e sole cagioni producitrici; avvegnachè esse producono realmente l'effetto, cioè lo emanano e lo tramandano, per così dire, come parte di lor sostanza. E tuttavolta così non usiamo di fare; chiamandosi cagione quel sol cangiamento esteriore, il quale provoca il cangiamento interiore d'altra sostanza; come, per esempio, del solcar della nave non chiamiamo cagione essa nave, ma il vento e i remigatori. Della qual cosa ci par vedere assai chiaramente questa ragione: Che il mutarsi della sostanza passiva non potendo aver luogo senza l'opera dell'altra sostanza attiva, in questa unica è sembrato dover riporre la sede della potenza causale. Ciò è tanto vero, che lo animo nostro, il quale vien riputato in molti suoi mutamenti franco da forza esteriore e principio a se stesso della propria energia, è dall'universale nominato cagione di essi cangiamenti. Dell'attività poi esercitata da una sostanza in un'altra e da un cangiamento in un altro prendesi chiara esperienza pel fatto a cui soggiacciamo ogni ora e ogni istante dell'azione molteplice delle cose esteriori sui nostri organi, e delle percezioni non volontarie che indi risultano. Nel

qual fatto è manifestamente sentito un legame saldo ed intrinseco per entro i subbietti interno ed esterno. Attesochè venne dimostrato nel quarto Capitolo di questa seconda Parte, come la forza la quale resiste al nostro volere abbia facoltà e gagliardia di penetrare fino a lui. Una connessione altrettanto intima credesi dagli uomini stabilita fra le sostanze tutte, o vogliam dire fra le mutazioni correlative delle sostanze. Essi poi distinguono a molti segni i fatti, i quali succedonsi per mera contiguità di luogo e di tempo, escluso qualunque nesso causale come il giorno succedente alla notte, e il carro celeste ad Arturo: altri segni li mettono in via a distinguere i fatti, i quali succedonsi occasionalmente, come l'acqua che sbalza in alto e zampilla al muovere d'una chiave; infine molti altri segni aiutano a riconoscere i fatti, i quali succedonsi per legame intrinseco di azione e passione.

A queste analisi però e a queste esperienze moltiplicate, manca la sanzione e la guarentigia del discorso dimostrativo, il quale noi non pensiamo che possa emergere nè dal nudo principio della causalità, nè dalla induzione pura dei singolari, per vasta e frequente che sia. Tempo è dunque che noi indaghiamo da quale altra sorgente possa rampollare la prova apodittica dei fatti varii e copiosi testè rassegnati.

CAPITOLO XIV

Dell' ordine causale dell' universo.

I

Perchè i nuovi principii, onde vogliamo compiere la dottrina della causalità, movano da fondata dimostrazione, debbono scaturire limpidamente da alcun fatto continuo dell' evidenza intuitiva. Perciò noi cominceremo dal rappresentare il fatto, e quindi per una serie lunga di rigorose deduzioni perverremo alla prova apodittica dell' ordine universale esposto nell' anteriore capitolo.

Il fatto primo fondamentale si è il cangiamento appreso dal nostro animo, e a cui, siccome a puro fenomeno, appartiene la certezza dell' intuizione immediata. Da lui scendono due conseguenze non repugnabili, o vogliamo dire, due verità certe e manifeste d' intuizione mediata. L' una è la rivelazione d' un subbietto perpetuo, il quale per rendere possibile il cangiamento dee durare continuo, e ciò vale quanto dire, ch' ei dee serbarsi immutabile (Cap. VIII, § VII, P. II). L' altra verità è l' azione del subbietto sopra di noi, o sia la congiunzione della nostra unità pensante col multiplo esterno (Cap. V, § III, P. II). E riguardo a ciò non si vuole dimenticare che

noi nè pure tentiamo di intendere e di spiegare in alcuna parte o la forza esterna operante o il legame dell'atto col suo principio, e del modo col suo subbietto. In vece diciamo essere questo un sommo e pauroso mistero, il quale spazia e gravita su la filosofia tutta quanta. Cangiando nome e sembianza, ei viene quasi Proteo rincontrato per tutto, e ad ogni passo fa duro inciampo. Il problema poi proferito da lui a risolvere, e che, per nostro avviso, è insolubile, può venire espresso con tali parole: *in che guisa la unità e la multiplicità, la identità e la differenza possono insieme congiungersi.*

Tutti i sistemi apparsi fino al dì d'oggi col proposito temerario di spiegare in alcuna maniera siccome l'assoluta unità si svolga nella multiplicità, come l'essere identico si differenzii per mille modi e accidenti, e viceversa, come tutta la multiplicità e tutti i modi si riducano all'uno assoluto e all'identico assoluto, tali sistemi, diciamo, finiscono nel pretto assurdo, e dichiarano con deliramenti ingegnosi l'audacia intellettuale dell'uomo. Esce di qui una riprova molto efficace della bontà e sicurezza del metodo sperimentale. Conciossiachè partendo, egli dal fatto e deducendo quel tanto e non più che il fatto racchiude, la difficoltà e le tenebre che scorge innanzi di se non lo turbano, e dove possa cogliere in mezzo a loro alcuna certezza, in quella

s'appaga: ei prende il fatto non esplicabile, come confine segnatoli, e s'industria con la virtù dell'analisi delle comparazioni e del raziocinio di farlo sorgente di legittime deduzioni.

Adunque noi accetteremo tal quale è il mistero della natura, visto però innanzi che non include contraddizione e che in lui risplende la certezza piena intuitiva. Ora nei fatti, onde qui innanzi è discorso, chi saprebbe trovare ombra d'assurdità? E, per fermo, allorquando si dice che l'uno comprende il multiplo, e l'identico il differente, non si afferma per questo che l'uno e l'identico sieno il più e il diverso ad un tempo; ma l'uno si dice esser congiunto col più, e il simile col dissimile. V'ha dunque un'altra cosa nella natura oltre l'unità e la multiplicità, oltre il simile e il dissimile, e quest'altra cosa ignotissima, salvo che nella sua esistenza, vien domandata *congiunzione*. Il principio di sostanza e il principio di causalità si risolvono, come sa ogni uomo, in certa congiunzione arcana del modo con la sostanza, e dell'effetto con la cagione. La congiunzione non è l'unità perchè ammette due esistenze distinte, benchè unite. Non è la multiplicità, perchè ammette un composto intimamente legato, e la multiplicità per se stessa è sciolta; quindi noi pronunciammo altrove che tre assoluti diversi vengono insegnati dalla natura, *l'uno*, *il multiplo*, e *il tutto*.

A queste conclusioni medesime pare giungesse il gran *Galileo*, quando nel primo Dialogo di *scienza nuova* osò dire ch'egli pensava doversi ammettere qualche altra cosa oltre l'infinito e il finito. E si badi che questo enunciato coincide col nostro perfettamente, avvengachè l'infinito è l'identico e l'uno, il finito è il dissimile e il multiplo, non dandosi finito senza cose finitime, nè cose finitime senza multiplicità e dissimiglianza.

II

Entrando noi pertanto nella dimostrazione dell'ordine universale avremo l'occhio sempre a due cose: ai fatti, cioè, rispettivi dell'intuizione, e all'ignoranza intera in cui siamo circa la loro essenza. Però imiteremo anche in questo l'arte prudente dei matematici, i quali innanzi di poter giungere a immediate equazioni fra le cognite e le incognite (e nel nostro caso tale equazione non può succedere) osservano con iscrupolo tutte le relazioni, che le incognite, come quantità esistenti, non mancano di avere con altre quantità cognite e determinate. Così forse eviteremo gli errori di quei filosofi, da cui s'è parlato della congiunzione sostanziale e causale, come di fatto assai comprensibile. Perchè poi in questa special trattazione non si trapassi da noi la brevità consueta, presenteremo le deduzioni cavate dai fatti e dai principj surriferiti in ordine pure sinte-

tico. La prima deduzione assoluta e generica è questa:

Sono nell'universo le mutazioni, e queste domandano soggetti immutabili, ove possan succedere: tutte le cose pertanto che esistono, qualora mutino, o sieno capaci di mutamento, debbono risultare di continuità e di successione, cioè a dire ch'elle sono vere sostanze e veri subbietti modificabili.

Da tale costituzione eterna degli esseri discendono i principj seguenti:

1° I subbietti, come immutabili, non possono ricevere in sè stessi la mutazione. D'altra parte, la mutazione succede in loro, perchè i successivi durano la durata dei lor subbietti. Rimane che questi ricevano le mutazioni nei loro modi.

2° Adunque ogni sostanza dee risultare di modi mutabili, e d'un subbietto uno, indivisibile, immutabile e perpetuo.

3° Il principio del cangiamento mai non può uscire dal subbietto immutabile: esso è dunque estraneo al subbietto medesimo.

4° I modi proprj delle sostanze non sono costituiti dalla successione dei cangiamenti, come fossero serie di nuovi enti, che aderiscono al subbietto. E per fermo, la sostanza passiva muta; e onde muti, le fa bisogno di ricevere l'azione entro di sè: noi non sappiamo, a vero dire, quel che l'azione sia, ma ben sappiamo che a questa inco-

gnita, qualora non sia presente nella sostanza, non può succedere mutazione, avvegnachè essa incognita rimane allora un essere estraneo alla sostanza: da altro lato, la azione non può venir ricevuta immediatamente dal subbietto sostanziale, stante ch'ei muterebbe: havvi dunque nella sostanza alcun che distinto, capace di ricevere l'esterna azione. I modi adunque delle sostanze hanno un essere proprio, distinto dal lor subbietto e dal cangiamento. Vien fuori da ciò un corollario di non poco momento, ed è questo, che le azioni, quantunque incognite nella loro natura, non possono consistere in semplice trasfusione dell'essere attivo: imperocchè l'essere attivo trasfondendosi nella sostanza passiva produrrebbe un nuovo essere dentro di questa, il quale staccato dal primo subbietto si rimarrebbe estraneo ed indipendente da esso, o, a meglio dire, si avrebbero due sostanze, ciascuna delle quali soffrirebbe mutazione, senza che pertanto corresse fra loro due legame nessuno.

5° Segue pure da ciò che ogni azione esterna a cui succede una mutazione, è vera e certa efficienza, o sia è vero organo della prima efficienza, perocchè se l'azione non penetrasse in maniera arcana nella intimità della sostanza passiva, questa non potrebbe cangiare, stante ch'ella non può essere il principio del cangiamento: l'impulso poi immediato non può venirle dalla prima efficien-

za, imperocchè questa essendo immutabile non agisce con mutazione. Così pare a noi dimostrato il canone del senso comune, il quale pronuncia avere le sostanze l'una sull'altra una reale efficienza; e proviamo contra Malebranche e contra Davide Hume, che i fatti non pure s' *accompagnano*, ma eziandio *si connettono*.

6° I modi proprii delle sostanze sono un atto perpetuo ed immutabile di esse. Dato per possibile il caso contrario, avverrebbe che i modi cangiando per l'azione esterna e producendo con ciò un discontinuo, non potrebbero mai col cessar dell'azione riassumere la forma lor peculiare senza un atto nuovo e distinto del lor subbietto, il che apporterebbe al medesimo un reale cangiamento.

7° Il cangiamento è determinato dall'attività del proprio subbietto, variata o mossa in un certo modo dall'atto esteriore. Se il cangiamento venisse prodotto dall'azione esteriore ei sarebbe un nuovo essere congiunto dall'azione medesima al subbietto passivo: ma tal congiunzione nuova e immediata col subbietto immutabile altererebbe la identità della sua natura. Nè tampoco il cangiamento potrebbe venir congiunto coi modi della sostanza passiva, a cagione che i modi diverrebbono allora un subbietto, e il cangiamento sarebbe fuori della sostanza. Da altra parte il cangiamento dee venire determinato, cioè debbe avere

la sua cagione dentro l'essere della sostanza a cui appartiene: adunque il cangiamento è determinato dall'attività del proprio subbietto.

8° Ma la sostanza non muta se non provocata dall' azione esteriore: di che nasce, dovere la mutazione conformarsi altresì all'azione ricevuta e quanto all'essere e quanto al modo, conciossiachè, se diverso è l'atto esteriore, diversa è l'eccitazione, non potendo un identico atto promuovere effetti dissimiglianti a cagione che l' uno di essi avrebbe per suo principio l'attività indipendente e spontanea del proprio subbietto, il che si è dimostrato impossibile.

9° L'azione vien ricevuta secondo il modo del ricevente. E per vero, il subbietto determina per quello che è, vale a dire in quanto egli è naturato così o così. La facoltà dunque determinatrice resta immutabile insieme col suo subbietto.

Da queste tre ultime deduzioni discende pertanto un principio largo e fecondissimo d'applicazioni, il quale è il seguente:

Il mutare delle sostanze tien doppio collegamento e doppia proporzione esattissima con la natura del suo subbietto e con quella dell'atto estrinseco.

III

Continuando a inferire altre legittime conseguenze diciamo:

10° La facoltà di ricevere l'azione esterna e di riceverla nel modo congruo alla propria natura è ciò che suol domandarsi *reazione* della sostanza.

11° Coincidendo la reazione con la congiunzione operata dall'atto esterno, quella irresistibilmente trapassa nel subbietto dell'azione esteriore.

12° I modi della sostanza non possono modificarsi. Di fatto, qualora si ponga che i modi possono avere i lor proprii accidenti, vale a dire certi esseri peculiari, distinti e uniti ad essi per guisa ignota ed incomprensibile, farà gran bisogno spiegare onde vengono cotali accidenti, o sia donde traggono essi il principio loro causale. Ora diciamo che niuna cosa li può produrre; non i modi, di cui sono accidenti, non il subbietto di quelli, non in fine il subbietto esterno. E quanto ai modi, niente saprebbero effettuare, da che manca in loro il principio attivo, concedendo il quale ei divengono tosto vere e reali sostanze. In egual maniera non può produrre quegli accidenti il subbietto proprio dei modi, avvegnachè per la ipotesi ei sarebbe affatto separato da essi accidenti, il che non può stare con l'essere di cagione. Da ultimo, non sono prodotti dal subbietto esteriore, perchè pure da lui si figurano separati assolutamente: rimangono dunque effetto senza cagione. Questo ragionamento sussidia e dilata eziandio le prove della deduzione settima.

13° Nelle sostanze dimora la facoltà di ricevere molte azioni ad un tempo. Che quando pure l'esperimento quotidiano non cel provasse, dovremmo sempre supporre una tale capacità dei subbietti, dato che non ci ravvisiamo alcun grado di repugnanza.

14° Poichè l'attivo e il passivo rifiutano di risedere nella medesima unità di sostanza, la azione ricevuta dee per necessario diversificarsi dal subbietto passivo e quanto a sè e quanto al proprio subbietto: la qual cosa espressero i nostri antichi, dicendo, il simile non agire sul simile.

15° Gli atti discontinui delle sostanze, o vogliam dire i lor cangiamenti non mostrano nè affatto scoperto, nè immune d'alterazione il proprio soggetto. Nientedimeno per dovere essi mutare, conforme alla natura di lui e conforme a quelle disposizioni che arreca l'azione esteriore, insegnano sempre i cangiamenti alcuna cosa certa e stabile intorno le facoltà e i modi proprii delle sostanze, del pari che intorno i subbietti estrinseci.

16° Gli atti delle sostanze partecipando, nel punto in cui vengono all'essere, della disposizione speciale dei lor subbietti, mai non si mostreranno semplici perfettamente qualora la disposizione sia temporaria e non propria di essi subbietti, vale a dire qualora vi sia indotta dalla

virtù presenziale d'alcuna sostanza attiva esteriore: tre cose pertanto debbono venir rilevate da simili atti. Cioè la propria modificazione, la varietà accidentaria in cui trovansi i loro subbietti, infine la natura permanente di essi subbietti che fa sentire la sua identità per mezzo tutte le variazioni.

IV

A questo numero di certe generalità o conclusioni siam noi pervenuti col semplice svolgimento della nozione di sostanza, quale ci vien esibita da alcuni fatti costanti dell'intuizione. Entro tal numero crediamo raccorsi tutti i principii supremi dai quali dipende immediatamente l'ordine causale dell'universo, il che con leggiera faticata potrà conoscersi da coloro, a cui non rincrescerà di venir facendo applicazione dei nostri canoni alla quotidiana esperienza. E affinchè alcuna cosa ne venga toccata pur da noi stessi, quantunque in breve, incominceremo dal dire che il primo decreto di tutte le scienze sperimentali, cioè la perfetta immutabilità delle leggi mondane, sorge chiarissimo dalle nostre deduzioni: e per fermo, pongono queste che i subbietti tutti quanti sono immutabili, e che i cangiamenti debbono riuscire conformi nè più nè meno alla natura perpetua dei subbietti attivi e passivi. Hanno capo in questa immutabilità universale tutte le altre massi-

me direttrici delle naturali speculazioni, come a dire l'assioma, che ogni effetto dee seguitare l'indole della propria cagione, e che a identico effetto risponde cagione identica, e ciò in tutto lo spazio e per tutto il tempo; niente non essere nell'effetto che non sia innanzi nella cagione; sempre andare insieme lo agire ed il reagire; sempre la reazione essere proporzionata all'azione; l'azione non cominciare e non finire nel subbietto medesimo, e così segui.

Sull'ordine fisico particolarmente diremo, che scende dai nostri dogmi una chiara dimostrazione dell'altro principio del senso comune, il quale pronuncia che le forme della materia periscono, ma che la materia persiste necessariamente identica con sè medesima nel quale e nel quanto. Intendesi dagli uomini per materia in universale un che esteso, impenetrabile, inerte, capace di figura e di moto. Ora noi soggiungiamo che tali attributi non possono realmente mancare al subbietto comune di tutti i corpi. E primo, onde questo non sia, conviene persuadersi che la forza estensiva non sia un reale subbietto, ma sì bene un semplice modo operato in qualche subbietto incognito da un'azione estrinseca e discontinua. Ma noi registrammo nella deduzione sedicesima, dovere gli atti discontinui rivelare tre cose infallantemente: cioè la propria modificazione, la varietà accidentaria in cui trovansi i loro subbietti,

infine la natura permanente di questi. Ora gli atti che a noi rivelano la forza estensiva, ce la rappresentano semplicissima, e identica sempre a sè stessa in qualunque modificazione. Però quando essa fosse un modo provocato da azione esterna entro a qualche subbietto invisibile, dovrebbe di necessità accompagnarsi con altra manifestazione, propria della natura del suo subbietto. E di vero, noi possiamo non sentire molti atti delle sostanze terminati dentro di noi, o per vizio degli organi, o per deficienza di nostra natura, non però possiamo sentire un atto, il quale non manifesti per guisa idonea la propria indole, cioè a dire l'indole del subbietto a cui appartiene: conciossiachè l'atto è operazione appunto della natura del subbietto; e quantunque distinto da lui per riguardo all'essere, è uno con lui per riguardo all'essenza. Ma può da taluno obbiettarsi: Non essere vero che la forza estensiva si rappresenti a noi in guisa perfettamente semplice; conciossiachè ogni percezione dell'esteso si congiunge sempre e dovunque con certa forza di resistenza; tale energia farsi sentire di continuo nell'estensione del nostro corpo e in qualunque contatto coi corpi esterni, e fino per entro lo spazio, il quale con termine relativo e non assoluto chiamiamo vôto, imperocchè la resistenza e il peso dell'aria è presente per tutto, dove ci moviamo. Rispondesi a tale istanza così: O la forza

di resistenza risiede nello spazio per un atto esterno, continuo ed immutabile, ovvero per un atto esterno mutabile. Nel primo supposto, la tesi nostra rimane; imperocchè potremmo sempre affermare la forza di resistenza non mai venir meno per entro il subbietto della forza estensiva. Nel secondo supposto, diciamo che l'atto esercitato sopra la forza estensiva, essendo vera e real mutazione, non riscuote il principio suo dal subbietto onde parte, ma risulta da un altro atto ricevuto innanzi dal subbietto medesimo. Ora per le deduzioni qui sopra esposte sappiamo di certissimo queste due cose, cioè che ogni atto ricevuto parte da un subbietto diverso da quello ove termina, e che egli vien ricevuto con modo analogo alla natura del ricevente. Da ciò consegue che un atto discontinuo esterno, il quale sia ricevuto dal subbietto della forza estensiva debbe recarvi una doppia forma d'eccitamento; l'una rispondente alla natura del proprio subbietto, l'altra alla natura dell'atto esterno anteriore di cui esso è una conseguenza. Ma nel fatto non va di cotesta guisa, stante che la forza di resistenza mostrasi e invariabilmente semplice ed uniforme, malgrado delle infinite modificazioni fra le quali si serba identica. Argomentisi adunque o che la forza di resistenza è presente dentro lo spazio per un atto esterno perpetuo ed immutabile, o che la forza di resistenza è per sè medesima un reale

subbietto. La stessa argomentazione è applicabile di punto in punto allo spazio, quando piaccia rovesciare il supposto, cioè fare della forza di resistenza un subbietto, e della forza estensiva un modo discontinuo di quello. Tali due forze poi trovandosi unite e contemperate l'una con l'altra, si inferisce dalla cognizione che prendiamo di lor natura, quella unione non poter essere accidentaria, imperocchè questo apporterebbe una mutazione nei due subbietti: simile contemperamento adunque è esso pure perpetuo. Concludasi ciò che venne pronunciato poco più innanzi, vale a dire, che al subbietto comune di tutti i corpi mai non potranno mancare la estensione e la resistenza. Quanto al credersi dall'universale che simigliante subbietto sia inerte, cioè che il movimento non sia un modo essenziale di sua natura, a noi sembra agevole arguire ciò dall'entità propria del moto, la quale consta di mutazione: e quindi non può ricevere il principio suo immediato dall'essere, il quale non cangia. Il moto è pure un discontinuo perfetto, o sia che tra un cangiamento ed un altro di moto interviene una divisione assoluta, il che non può stare con l'azione del continuo, a cui disdice la divisione assoluta. Ma perchè da un lato i corpi si muovono e assumono diverse figure, che sono modi della estension resistente, e dall'altro nulla può succedere in una sostanza contro la sua natura essen-

ziale, se ne trae la conseguenza che nel subbietto comune dei corpi risiede una perpetua facoltà di muoversi e di figurarsi, ricevuti avanti gl'impulsi correspettivi; il che compie l'idea formata da tutti gli uomini sulla materia universale del mondo. Il cangiamento che il principio motivo induce nei corpi è la necessità di mutare spazio; la qual cosa basta a esplicare la inalterabile continuazione del moto, o vogliam dire dello spazio mutato. Variando lo spazio variano altresì le relazioni degli estesi fra loro: e da ciò s'intende come un primo ed unico impulso, il quale per niente si cangi sia nel modo, sia nell'intensità, è sufficientissimo a produrre una catena interminabile di effetti diversi.

V

Noi non esciremo da questo breve trattato della causalità, senza prima fare osservare qualmente i nostri concetti si raffrontano con parecchie opinioni del Vico, talune certe, e talune molto probabili. Di tal secondo numero è quella per cui il Vico dichiara, La forza motrice, o, com'egli l'appella, il conato, essere uguale per tutto, e presente in ciascun minimo dello spazio, e non differire da sè medesima per variazione qualunque di moto. Certo, avendo noi provato più avanti, che l'azione esteriore giammai non cade per entro le mutazioni sopravvenute, ma sì

bene per entro l'atto continuo e perpetuo ond'è costituito il modo e la forma propria della sostanza, ei non sembra possibile a concepire che la forza motrice esterna cadendo sopra un perfetto continuo, quale è lo spazio, agisca in una parte più che in un'altra. Sembra in vece assai verisimile che la forza motrice si spanda ugualissimamente per tutto il subbietto dell'estensione, ma che là solo si venga manifestando il moto, ove qualche accidente di forza contraria non l'impedisce. Questa opinione del Vico si trae dietro l'altra, la quale pone che ogni porziuncula di materia possieda del suo il principio motivo già ricevuto da tutto il subbietto, e che in conseguenza vano è supporre la comunicazione del moto da corpo a corpo. La quale spontaneità del moto in ciascuna parte della materia, originandola nella maniera che noi facciamo, mette in concordia i trovati recenti dei fisici e il vecchio adagio del senso comune.

VI

Dicemmo poi rincontrarsi in Vico taluni altri concetti, i quali, benchè singolari e arditi, ci persuadono tuttavia della loro certezza, avuta mente ai principii di già stabiliti da noi. E qui viene acconcio il dimorare un poco sopra alcuni di essi. Il primo è quello che nega la possibilità del vôto assoluto. E di vero, se la forza di resi-

stenza è un reale subbietto, ella è continua e indefinita e perciò in qualunque parte dello spazio sta apparecchiata ad agire. Chi fingesse il contrario e immaginasse la forza di resistenza interrottamente distribuita, convertirebbe il continuo e l'indefinito nel discontinuo e finito. Ciò non vieta che i modi varii e gli accidenti molteplici di essa forza, accagionati da altre forze straniere, possano differenziarla a luogo a luogo, nel grado e nella combinazione con altri principii. Il che basta a toglier di mezzo quell'antica obbiezione levata contro ai sostenitori del pieno assoluto, cioè a dire che senza il vôto non possa venire ad effetto movimento nessuno, perchè si vede il moto addomandare soltanto che la impenetrabilità dei corpi sia contenuta entro certi limiti di espansione e di costrizione.

La seconda opinione del Vico, reputata da noi certezza, si è che i fenomeni determinati e finiti accusano tutti un mondo di esseri indivisibili e indefiniti. Di fatto, allorchè parlammo dello spazio e della durata, ponemmo per canone che gli enti divisibili non potendo contenere ciascuno un infinito di parti rilevano un perfetto continuo, di cui sono modi determinati e discreti.

Traemmo da ciò con giusta illazione il concetto dell'essere sostanziale e le leggi eterne del mondo metafisico, che giace di sotto le mutazioni

ed i limiti. Così concludemmo universalmente col Vico, essere la divisione, la discontinuità e il finimento soli e puri fenomeni, i quali richieggono a lor sostegno realità indivise, indefinite e immutabili.

Ora è da conoscere in breve per quali mezzi ci è conceduto prender notizia non pure del sussistere dei subbietti, ma dei modi proprii e speciali del loro essere.

Le sostanze non si rappresentano all'animo nostro, salvo che per i loro atti, cioè a dire per modi e accidenti simili, ovvero dissimili, ciascuno de' quali, in sè medesimo considerato, ha forma finita e discontinua assolutamente.

Nulla di manco il pensiere in virtù della forza sua astrattiva ha potenza di ravvisare per entro quei modi il continuo subbiettivo raffigurandovi una identità indivisa e indeterminata, e per ciò senza limiti e senza individua determinazione. Così il nostro pensiero restituisce l'unità piena e intera delle sostanze quale esiste di là dal fenomeno. Discende da ciò un principio solenne, che a noi pare fecondo di vasti risultamenti per la speculativa, ed è che la mente riunendo il simile, e separando il dissimile, fa appunto dentro di sè quello che la natura fa eternamente nell'intimo delle cose. Perchè, come l'intelletto non può a meno di raccogliere entro la sua unità e di confondere insieme l'identico delle percezioni, così

la natura non può a meno di comprendere nel continuo e nell'infinito de'suoi subbietti qualunque cosa finita. Onde è che allorquando si dice le congiunzioni intellettuali del simile e del dissimile non rispondere alla realità obbiettiva, si dee intendere della realità finita, discontinua e determinata, la quale, a dir vero, è materia di tutti i fenomeni. Ma perchè ogni atto, come dicemmo più sopra, è analogo alla natura dell'operante, e perchè questa natura mantiensi di necessità la medesima in qualunque atto dello stesso operante, il nostro intelletto, fornito della facoltà di paragonare e di astrarre, dee poter sentire quel che negli atti paragonati è comune e persistente.

Si rileva eziandio da ciò la cagione che hanno tutti gli uomini di ravvisare nelle idee generali non un mezzo soltanto di conoscere e concepire ad un tratto numero stragrande di singolari, ma un'immagine, per così esprimerci, dell'essenza stessa delle cose, e una sorta di ricostruzione mentale di quella.

Nè pure trapasserem di notare, come con questa nostra dottrina spiegasi, e a noi sembra molto lucidamente, in che consista la certa realità d'alcuni esseri di ragione. E per fermo, secondo i dogmi di parecchi filosofi, le idee universali e astrattissime, cioè separate da ogni materia e modo, e per fino dal concetto che se ne possiede, qual sorta mai di realità conservano in sè mede-

sime? non la obbiettiva perchè fuor del pensiero il simile, in quanto simile, non esiste, e le idee universali rappresentano il simile; non la realità subbiettiva, conciossiachè si astrae talvolta pure da questa, come quando si pensa al colore in universale, e non si pensa all'essere suo di concetto. Il colore adunque contemplato nella suprema astrazione diverrebbe, giusta cotali filosofi, un essere negativo, siccome il nulla: cosa che è troppo contraria al senso comune.

Ma se in vece diremo quello che è di fatto, rappresentare cioè la idea del colore certa forma d'identità vera e reale, eziandio fuor del pensiere, chi pensa il colore, astraendo anche dalla sua idea esistente entro noi, pensa una vera e certa realità obbiettiva, vale a dire il continuo uno, indiviso e indeterminato, il quale sottostà ai colori finiti, determinati e divisibili.

A noi sembra che tutto ciò si lasci provare in guisa patente ed irrepugnabile, e che la dimostrazione fondamentale dello scibile se ne avvantaggi non poco. Concediamo tutta volta assai volontieri che questa materia della rispondenza reale fra l'identico del pensiere e l'identico delle cose è piena di problemi oscuri e complicatissimi, i quali soli a volerli discutere convenevolmente domanderebbono un intero volume. Basti a noi avere accennato il cammino, seguendo le scorte del Vico, e soprattutto, basti di avere ri-

conosciuta una più larga realità obbiettiva nelle idee universali e in qualunque massima astrazione.

CAPITOLO XV

Del testimonio umano.

I

Principio d'ogni sapere sono le storie: fonti delle storie sono l'intimo senso e il testimonio degli uomini. — Campanella, Univ. Phil., ecc. P. I. —

La fede che si porta al testimonio de' nostri simili riposa al tutto sui principii medesimi da cui prendono forza le verità sperimentali e induttive. Uno di questi principii si è che gli stessi effetti debbono venir rivocati alle stesse cagioni, non potendo altrimenti verificarsi la immutabilità dell'ordine naturale. Ciò posto, e vedendosi da ciascun uomo nella disposizione esteriore di tutti i suoi simili una identità compiuta e perenne fra le azioni loro e le proprie, conchiude a buon dritto che a segni ed effetti così uguali rispondono cagioni altrettanto uguali, cioè che i

simili a noi nelle esterne manifestazioni sono esseri umani, pensanti e operanti, siccome noi. Riconosciuta sì fatta conformità, ecco quello che ne procede: il parlare è di sua natura un soddisfacimento continuo al bisogno innato e profondo di rilevare i proprii concetti e le affezioni vive dell'animo; la parola è dunque vera naturalmente, e la menzogna è per arte; ad ogni opera artificiosa presiede un fine, e così alla menzogna. Là dove pertanto manchi ogni fine alla menzogna, natura riprende il suo stile, cioè a dire che in tal presupposto gli uomini parlano il vero, o quello che senton per vero. Ma se alcuna cosa viene attestata da quelli uomini tutti, che sono in grado di averne notizia, e ciò fanno essi in qualunque tempo e in qualunque situazione, come, verbigrazia, che l'America esiste, o che v'ha un fiume chiamato Nilo, agevole è dimostrare ch'ei dicono il vero o quello che reputano tale; conciossiachè manca loro ogni fine al mentire e ogni mezzo per conseguir il fine, quando pure vi fosse. E per fermo, lo intento divisato dalla menzogna varia col variare dei profitti e delle passioni. È adunque impossibile che tutti gli uomini o gran parte di loro in somma lunghezza di tempo e in varietà infinita di condizioni civili vengano mossi e sedotti da passioni e interessi perfettamente conformi e tradiscano tutti alla coscienza del vero. Aggiungi

che la menzogna si aggira suo malgrado per entro una sfera diversa ed interminabile, perchè il falso non ha per se modo alcuno definito di essere; ei bisognerebbe dunque che tutti gli uomini, o gran parte di loro fossero innanzi convenuti a mentire in un certo modo nè più nè meno, il che è altrettanto impossibile. Da ultimo qual fine vogliamo noi credere che spinga o tutti gli uomini o gran parte di loro a fabbricare menzogne? Se tutti mentiscono, ei mentiscono a se medesimi, il che è assurdo. Se mentiscono all'altra porzione di uomini e non si scorge quale utile o qual diletto possa loro mai rivenirne, è parimente impossibile.

II

Se poi il parlare secondo verità è naturale all'uomo, a noi sembra naturale altresì che i fanciulli credano interamente e subito a quello che si vien loro affermando. Imperocchè qual norma hanno essi per giudicare l'animo altrui? certo la conoscenza soltanto di ciò che accade nel proprio. Ma il loro animo non impara così tosto la falsa utilità del mentire, e fino a quel tempo in cui la vengano essi discoprendo, la fede loro negli altrui detti e in qualunque nota esteriore di verità come potrebbe esser limitata? non ci pare pertanto che questa fiducia infantile si mostri cosa stupenda e miracolosa al segno da con-

vertirla, come fa la scuola Scozzese, in un istinto arcano della nostra natura.

III

Sa ognuno che v'ha una setta di filosofi i quali ripongono più valore nella certezza dell'umano testimonio che in qualunque altra forma di verità: la poca ragionevolezza di tale opinione fu provata da noi in parte, là dove mostrammo che la veracità dell'umano testimonio e il fatto medesimo della testimonianza è da ultimo riconosciuto dal nostro intimo senso, e che non può quindi tal fatto riuscire nè più certo nè più evidente della coscienza da cui è sentito e giudicato.

Seguentemente è da riflettere quale specie di verità è quella che si vuol dimostrare col testimonio universale degli uomini. Poichè, se la verità è conosciuta da ognuno per intuito immediato o per dimostrazione apodittica, il consenso di tutti gli uomini non aggiunge nè sottrae un minimo jota al rigore della prova, attesochè il certo assoluto è unico di sua natura, e identico sempre a se stesso ed è incapace di grado. Se invece la verità o la cosa, che vuole affermarsi per certa non lascia scorgere la sua realtà nè per modo alcuno d'intuizione nè per raziocinio invincibile, il provare ch'ella è creduta certa da tutti gli uomini (dato che sieno al mondo credenze

comuni e non dimostrate nè dimostrabili) può promovere forse con gran ragione il convincimento: però questo, se ben si osserva, sta già radicato e fitto nel nostro animo, dovendo partecipare tutti a una credenza comune e istintiva. Oltre di che diciamo tal convinzione non potere mai rivestire il carattere dell'evidenza razionale, perocchè ei bisognerebbe innanzi provare assurda la ipotesi che tutta l'umana natura creda cosa non vera, e converrebbe dimostrar ciò coi fonti idonei dell'intuizione o ritraendolo da qualche principio universale e apodittico, la qual cosa attenderemo che possa farsi.

IV

Assai volte la testimonianza del vero è creduta certissima, comecchè sia ristretta in un solo uomo od in pochi, secondo che vedesi fare segnatamente per riguardo alle storie. E quindi non taceremo che allora quando i geometri presero a sottoporre al calcolo il valore dell'autorità parve che la fede dovuta alle storie venisse al niente. Ora noi diciamo assai risoluti che ciò che ha mancato in questa materia ai geometri si è di riflettere su la grande efficacia la quale si acquista dalle storiche autorità mediante i consensi variatissimi ed innumerabili che i fatti attestati ritrovano in altri fatti. Imperocchè è mendoso calcolo stimare la certezza dell'essere

stati al mondo Alessandro o Virgilio pel numero e per la veracità soltanto dei lor testimonii. Ma sopra ogni cosa fa bisogno considerare come l'esistenza di quei due uomini si leghi ad altri casi infiniti, connessi fra loro e addentellati per mille guise, e come il fatto eziandio dei lor testimonii trovisi nella medesima condizione con altri fatti correlativi, e come in fine tutta insieme la storia sia un complesso diverso e molteplice di segni e note del vero, rispondenti fra loro con certa proporzione e quasi diremmo armonia, onde poi si ingenera quella fede che gli uomini son convenuti di domandare certezza morale. Tal cosa poi è verissima non pure nel mondo dell'autorità, ma in quello altresì dei fenomeni fisici: nè lunga opera sarebbe mostrare come ogni fatto individuo, troppo incompleto per se e troppo incerto nelle sue cagioni, si avvera e fortifica pel consenso, il quale mantiene con tutti gli altri. Che se tempo ci rimanesse all'uopo, recheremmo di ciò esempio palpabile levato dalla dottrina medesima che in questo libro veniam trattando, e mostreremmo la prova di tutto lo scibile non sembrare tanto certa in ciascuna frazione quanto par certa chiarissima nella sua integrità; imperocchè i fonti del vero sgorgano, per così esprimerci, le loro acque l'uno presso dell'altro, e meschiandole insieme, fanno un solo continuo di certa e profonda scienza.

V

Per la medesima via supplisce l'uomo a qualche difetto che scuopre nell'applicazione dei principii generali: così, per esempio, è del principio addotto qui sopra che ogni effetto identico domanda cagione identica: il quale guardando a ciascun caso particolare, presso che mai potrebbe be applicarsi con infallibile sicurezza, avvegna principalmente che troppo di rado si può prendere certezza assoluta della identità perfettissima di due cose particolari ed accidentali, e rado pure si può assegnare un effetto alla cagione sua immediata e sola efficiente. Ma supplisce a ciò il numero e la concatenazione dei casi. E se, verbigrazia, una cagione non possa venir reputata identica per la identità sola apparente di certi singoli effetti, a ciò supplirà il numero degli effetti e delle cagioni superiori e collaterali, la cui rispondenza e i cui legami importano la identità di quella prima cagione. E per fermo, in una lunga serie di fenomeni producenti, e prodotti, ogni differenza, la quale fosse restata occulta, si metterebbe in palese, stante ch'ella avrebbe moltiplicato col numero delle combinazioni: e al contrario, se le rassomiglianze vedute da prima fossero state apparenti, avrebbero dato luogo ad altre reali stabili, essendochè nel raddoppiarsi dei casi l'accidentale si scioglie e svanisce.

CAPITOLO XVI

Della Dimostrazione.

I

Non vi può essere dimostrazione della dimostrazione. — S. Tommaso, P. P. S. Q. I. — *La virtù del concludere* (nel sillogismo) *questo di questo per quello è nel sillogismo per forza d'identità.* — Campanella, Univ. Philos., etc. P. I, L. IV, C. II. —

In tutto il discorso fino qui, si è stabilita sempre con egual metodo la prova razionale di più sorte di verità. E questo metodo si è fatto consistere nello sciogliere certe apparenti diversità di evidenza e nel riconoscere in ciascuna di esse una realità e una certezza d'intuizione. A tal uopo abbiamo adoperato più volte l'efficacia del sillogismo, e perchè questo sembra recare nell'animo una forma speciale di convincimento assai distinta da tutte le altre investigate finora, ci par debito trattare in breve della dimostrazione, e in particolar modo del sillogismo, che è il suo istrumento perpetuo. Nella prima parte del nostro libro toccammo già un qualche poco del sillogismo, e osservammo essere egli sempre

l'applicazione del principio apodittico, *il continente comprendere le parti del contenuto.* Da ciò discende che il sillogismo dee partecipar sempre della evidenza di quel principio, da cui non varia più che la specie dal genere, e più che il caso particolare dal generale.

II

Ma che il sillogismo asconda sotto una forma peculiare un atto vero e semplice d'intuizione, si prova per quest'altra guisa.

Risulta il sillogismo dalla espressione di tre giudicii legati fra loro per la comunanza d'un termine. Tali giudicii possono rappresentarsi algebricamente così: $A > B$, $B > C$, dunque $A > C$. Questi tre valori poi sono inclusi in perfetto modo entro la seguente espressione: $A > (B > C)$. Ma ben si noti che espressione sì fatta rappresenta un atto unico intuitivo. Ora diciamo, che guardando nel sillogismo la operazione interiore dell'intelletto, la cosa non va punto diversa dalla rappresentazione algebrica addotta da noi. E per fermo, ciò che compie la mente nostra allora quando sillogizza è questo: da prima le sta innanzi il soggetto del sillogismo e quel predicato che in esso distingue con più o meno sollecitudine. Componesi per tal maniera il giudicio chiamato minore dai vecchi logici, e viene rappresentato dalla espressione $A > B$. Conduce

poi il pensiero la sua attenzione in disparte sopra B, o vogliam dire sul predicato, e rileva ch'esso pure alla volta sua è un subbietto comprendente certo attributo, è $B > C$: e poichè un tale attributo ed un tale subbietto compongono insieme il predicato della minore, la mente giudica dovere il subbietto della minore contenerli ambidue insieme, il che è espresso da $A > (B > C)$. L'atto dunque finale di nostra mente (quello intendiamo che genera l'intuizione del sillogismo) è di vedere e distinguere d'un solo sguardo il soggetto della minore, il quale contiene un predicato non semplice ma composto di più d'un termine. Però quello ch'entro il pensiero riman congiunto, viene diviso e ripartito nei segni esterni, a cagione che le parole non possono andar simultanee e connesse alla maniera medesima dei concetti.

III

Da questa natura intima del sillogismo s'inferisce la natura universale del discorso dimostrativo, il quale constando d'una serie di sillogismi insieme legati, diviene per le anzidette cose una pura serie d'intuizioni: e queste poi si connettono, in quanto una prima intuizione si fa subbietto ovvero si fa predicato di un' altra, e tutte insieme concludono a un giudicio terminativo, nel quale sono comprese per sintesi e vi figurano

come analisi parziali già praticate del subbietto della dimostrazione. Chè per verità ogni sillogismo è un'intuizione presa ad analizzare in alcuno de'suoi fenomeni.

Ciò stante, concludiamo aver noi legittimamente impiegato in molte parti del libro il metodo dimostrativo e l'efficacia del sillogismo, da che non siamo trascorsi per veruno dei due fuor dell'intuizione immediata: solamente che l'una azione intuitiva venne provata per l'intermedio dell'altra discoprendo fra loro insieme un nesso e una dipendenza di predicato a subbietto. Pronunciammo negli aforismi, dovere colui, che toglie a dar prova di tutto lo scibile, premunirsi molto contro il pericolo di provare talune cose con altre identiche. Quindi pensammo che nella impossibilità in cui saremmo stati nostro malgrado di sopprimere l'uso di alcuni istrumenti ordinarii dell'analisi e del raziocinio, almeno avremmo progredito con l'intenzione espressa di farne uso provvisionale e dando a ciascuno a suo luogo la debita dimostrazione, la quale poi non fosse sì fatta da includere in qualche modo e per qualche forma di presupposto l'oggetto medesimo di essa dimostrazione. Noi pigliamo speranza di non avere negletta mai questa nostra massima; perocchè la prova dell'esterna realità sorge nel nostro libro dai fenomeni subbiettivi soltanto, e quella della memoria e del tempo da un fatto

presente e continuo dell'intelligenza: quella del principio di causalità emana dalla pura entità del pensiere, e quella infine del sillogismo esce dall'analisi pura de' suoi fenomeni costitutivi.

CAPITOLO XVII

Del Criterio d' ogni verità.

I

I modi del vero si stringono in picciol numero determinato.

Sei sono i modi tutti del vero; e il primo è dei fatti interiori: il secondo della percezione dei sensi: il terzo della ragione, o sia dei principii universali apodittici; il quarto della dimostrazione; il quinto dell' autorità; il sesto dell' abito, e considera la verità complessivamente, cioè tutta quella, onde si compone la sapienza e la scienza, l' arte e l' opinione. — Francesco Patrizio, Delle Questioni Peripatetiche. T. I, L. XIII. —

Criterio del vero è la conversione sua col fatto.

Il vero è il fatto ... e criterio del vero è farlo. — Quindi provare per la cagione vale

il medesimo che produrre, e quindi anco procede la gran certezza dell'aritmetica e della geometria; imperocchè la mente umana contiene entro se tutti gli elementi compositivi di quelle scienze; dei quali elementi disposti e composti dall'uomo risulta la loro verità, e insieme la loro dimostrazione, onde in tal caso, il dimostrare si fa un medesimo con l'operare, e il vero si converte col fatto. — Vico, Dell'Antichiss., ecc., in più capitoli. —

E così ci avvisiamo di avere compiuta la ricerca difficile di ogni forma distinta e generica di verità. E per fermo ogni cosa pensabile o sta dentro di noi, o fuori di noi: nel tempo, ovvero nella durata continua; ancora, ogni cosa è particolare, od universale, subbietto o modo, effetto o cagione. Guardando poi alla cognizione in se stessa e alle sue forme e alle sue origini, ella dee procedere o dalla intuizione immediata, ovvero dalla mediata: per giudicio semplice, o per giudicio dedotto; dal proprio esperimento, ovvero dal detto altrui. E questa classificazione di ogni modo del vero noi l'attingiamo all'antico fonte italiano, conciossiachè vedesi dal testo qui annesso avere il Patrizio considerati gli stessi confini del nostro scibile e gli stessi aspetti generali

e costanti della cognizione. Se non che noi ci siamo astenuti di parlare dell'abito, come di un modo dell'intelletto, il quale non ha carattere proprio in se stesso, ma lo riceve da quelle operazioni di cui è l'abito.

II

Ei par dunque che l'occasione ci venga in pronto di ragionare del Criterio della verità, ultimo fine a cui sembrano tendere i logici e tutti coloro i quali, dopo avere scrutate le facoltà e le condizioni dell'intelletto, vogliono trarne alcun documento supremo, e sperano condursi con esso al rintracciamento del vero, quasi che aiutati da un segno visibile, come i piloti nell'alto oceano. Non cercano essi dunque con sì forte sollecitudine la verità stessa, quanto cercano un segno e un indizio infallibile per riconoscerla. Ora come va egli che il segno debba riuscire più certo della cosa significata? Che se la natura della verità sembra nota ed aperta, qual mestieri si ha d'un indizio evidente di lei? e se quella nobil natura rimane occulta, quale argomento può dimostrare la infallibilità del suo segno? oltrechè, se il vero è difficile a discoprirsi, mercè delle sembianze varie ed ambigue, onde si cuopre, in qual guisa potrebbe a più sorte di verità rispondere il segno medesimo? di qui pertanto è derivato che la fiducia di rinvenire cotesta nota

comune d'ogni evidenza e d'ogni certezza è rimasta vana e infruttifera. Vedere poi i filosofi proporre ciascuno alla volta sua un criterio non pur nuovo e differente da quello di altri, ma opposto per avventura e contraddittorio, sembra sufficiente per dimostrare la impossibilità dell'assunto.

Ciò nondimeno, la ostinazione degli ingegni speculativi a porsi in ricerca d'un qualche criterio costante ed universale, dichiara, per quello che ne pensiamo, avere ciascuno raccolto nel proprio animo tali due convinzioni. La prima si è, che la verità è semplice e identica con se stessa in perfetto grado. La seconda si è, che pervenuti una volta a distinguere e definire con sicurezza la forma semplice ed essenziale del vero, niuna cosa potrebbe impedire di riconoscerla per tutto ove sia presente. L'abbaglio adunque di molti logici consiste, se pure non siamo errati, nel fare inchiesta diligente d'un segnale del vero piuttosto che di esso vero. Discende da ciò che il nostro criterio solo e perpetuo sarà l'evidenza d'intuizione; e diciamo, chi vuol riposare nel certo, doversi far debito di ritrovare quella per tutto; e là dove non è, ovvero non apparisce, sospendere il suo giudicio.

III

Allora quando il sapientissimo Vico emise quel suo pronunciato, che dice *consistere il criterio del vero nel farlo*, egli non propose nulla che uscisse dai termini dell'intuizione, bensì andò riguardando in lei, oltre i caratteri universali, talune doti più peculiari, e ciò fece con l'intento di profferire a un tempo medesimo il criterio della certezza e il criterio della scienza: noi vogliam dire ch'ei pose mente non solo al formale della cognizione, ma eziandio al materiale obbiettivo. Avvegnachè noi possiamo possedere la certezza delle cose, e tuttavia non saper nulla del loro essere determinato, nè del loro perchè: nel qual caso la intuizione apprende la pura entità del fatto, ma non la scienza; per contrario, se la intuizione versa sopra d'un fatto ch'ella medesima va producendo con le sue facoltà, allora stimiamo di possedere e la certezza e la scienza. Ma ben si noti ch'eziandio la certezza del fatto non può riuscire compiuta, riguardo alla sua estensione, se non quando la produzione di lui diviene opera nostra. E di vero, si prenda esempio dalla percezione d' un corpo esterno. Quivi la nostra mente partecipa alla creazione del fatto in più guise. Ella riceve con un moto di reazione l'atto esteriore, e tal lo riceve quale domandasi dalle sue facoltà. Convergendo poi

sopra quello la forza attentiva, l'astrattiva e la sintetica, avverte la propria affezione, la distingue, la giudica, e nell'unità sintetica la riassume. In tutto ciò la mente è operatrice del vero: ella si mantien tale, eziandio qualora dimostra a se stessa la presenza necessaria dell'essere esterno: quello adunque che limita nel nostro esempio la creazione del vero dalla parte dell'intelletto si è l'esterna impulsione, e a tal confine appunto vien meno la nostra certezza, stantechè se noi produciamo sillogizzando le prove dell'esterno, già non dichiariamo in nulla con ciò nè la sua natura nè quella degli atti suoi; e però dell'uno e dell'altro siamo così incerti come ignoranti. All'opposto, si finga l'oggetto dell'intuizione essere nelle nostre idee soltanto e nei gruppi e nelle separazioni diverse che vi andiamo determinando. Certo è allora che l'intelligenza con tutte le forze della propria spontaneità rimane creatrice sola del vero; siccome incontra agli algebristi e ai geometri, i quali, variando, compiendo e ordinando i proprii concetti, generano i loro teoremi, la cui certezza distendesi tanto quanto la materia pensata, cioè a dire che in tali invenzioni la certezza e la scienza vanno d'un solo passo. Non fa meraviglia pertanto se tutto l'umano senno procaccia di giungere alla condizione della geometria e dell'algebra, cioè aspira a mutarsi in bella e grande creazione di nostra mente, e questo è

il fine superiore di tutto lo scibile; nè anche si ommetta di contemplare che quel postulato primo ed inevitabile, dinanzi a cui vedremo tra poco doversi fermare ogni umana teorica, dee consistere appunto nella contingenza del nostro pensiero e nei confini delle nostre determinazioni spontanee.

Adunque noi pure diremo col Vico, criterio del certo essere l'intuizione, e criterio della scienza essere l'intuizione creatrice, e tanto la scienza avvantaggiarsi sull'arte empirica, quanto diviene opera della nostra spontaneità, e quelle scienze approssimarsi vie meglio alla lor perfezione le quali il proprio lor vero convertono compiutamente col fatto.

CAPITOLO XVIII

Del senso comune.

I

Sapientemente Tommaso Reid riconduceva gl'ingegni, vaganti per temerarie investigazioni, a consultare i dogmi del senso comune. Imperocchè la natura sola può mettere un fine ragionevole a certe specie di controversie: e nel senso comune non altra sapienza è nascosta fuor quella me-

desima della natura. Egli accade non raramente che gli uomini speculativi, riponendo a poco a poco una fede soverchia nella virtù delle loro astrazioni e dei loro sillogismi, pervengono a conclusioni differentissime da quelle che porta il criterio della natura. Per lo che è necessario eziandio nel regno della filosofia seguitare la massima di Machiavello, del ritrarre sovente le cose ai principii loro legittimi. Così, come la natura è il principio d'ogni sapienza, ella ne è pure il termine, stantechè le ultime conclusioni della filosofia razionale debbono coincidere con le opinioni del senso comune: e certo si ha buon argomento per tacciare di false e di presuntuose quelle teoriche, le quali pensano aver colto in assai gravi errori tutto il genere umano. L'eccesso della scuola scozzese fu nel dilatare oltre il convenevole l'autorità del giudicio comune degli uomini, e nell'adoperarla a dimostrazione suprema di tutto lo scibile. Sulla qual cosa abbiamo discorso poche parole più innanzi. Il senso comune non è pertanto una prova logicale assoluta del vero, ma un indizio infinitamente probabile, e può tener luogo per i filosofi di quei metodi di verificazione onde fanno uso i calcolatori: talchè a condizioni ugualissime quella dottrina dee essere reputata più vera e certa, la quale cospira esattissimamente coi dogmi del senso comune.

II

Ora, a chi voglia intraprendere cotesta verificazione, verrà veduto in breve che tutte le opinioni, le quali abbiamo tacciate d'errore e di essersi dilungate più o meno dai principii dell'ottimo metodo, contraddicono altresì ad alcuna credenza comune. Così i Locchiani proclamano contro l'universale, non esistere soggetto distinto dai modi, e perciò nè tampoco esistere il *me*, unico ed identico distinto dai modi cogitativi. Niente v'essere di assoluto nella durata, e niente nella catena degli effetti e delle cagioni. La mente essere tutta passiva, e dagli assiomi non venir mai effettuata alcuna nuova cognizione. Egualmente contraddicono al senso comune i Kantiani, dai quali si nega la realtà esteriore dello spazio, del tempo, dell'unità, della causa, della sostanza, e in breve tutto ciò ch'ei vanno sommando sotto le categorie della sensibilità, dell'intelligenza e della ragione. Vi contraddicono gli scettici e i sentimentalisti, ambedue i quali svestono l'umana ragione della virtù di aggiungere la certezza in nessuna cosa. Ma chi vorrebbe persuadersi, che la scuola scozzese mentre proclama a tutt'uomo l'autorità sola ed irrepugnabile del senso comune, pure contraddicesse ad alcune verità universalmente credute? ma ciò si provi col fatto.

Credono universalmente gli uomini, la ragione essere differentissima dall'istinto.

Credono eziandio universalmente, la ragione poter provare se stessa, e la sua evidenza non essere una cieca necessità.

Ancora è perpetua convinzion di tutti, che la verità è una e identica sempre in maniera compiuta, la qual cagione ha fatto che ogni filosofo s'è messo in via di cercare un solo e immutabile criterio del vero.

In fine ciascuna volta che viene mostrata la verità d'una cosa dal principio della contraddizione l'appagamento della ragione è perfetto: non così avviene nell'altre nature di prove in cui ci ostiniamo a domandare il perchè delle prove stesse.

Ora a questi fatti perenni ed universali del senso comune contraddice manifestamente Tommaso Reid e la scuola sua. E, per fermo, basando egli l'ultima prova di tutto lo scibile sopra un certo numero di giudicii istintivi, come non si dirà che avvolge e confonde insieme la ragione e l'istinto, e vieta ad essa ragione di provare se medesima? E quando mette innanzi sei o otto specie di evidenze fornite della medesima autorità, non distrugge egli la natura una e assoluta del vero? e non si pone in bisogno di credere vana e illusoria quella inquietezza, la quale resta nel fondo del nostro animo qualora non vediamo il

perchè di molte naturali certezze? Laonde, benchè ciò paia duro, diremo senza esitare, che la scuola scozzese non è esente dal difetto di mettere le sue conclusioni in qualche grave disarmonia con quel senso comune medesimo, nel cui nome e sotto la cui tutela filosofeggia.

III

Per nostro conto, noi ci siam fatti debito di concludere in ogni materia trattata conformemente coi dogmi del senso comune, nè vi togliendo nulla, nè nulla aggiungendovi. Il perchè noi abbiamo creduto partire al tutto l'istinto dalla ragione, e questa stimato abbiamo capace di provare se stessa: di quindi cavammo il principio che alla dimostrazione della realtà dello scibile non possono nè debbono partecipare i giudicii istintivi, quando per avventura alcuno ne esista nell'ordine puro conoscitivo. Perciò eziandio cercammo una sola ed unica forma del vero, alla quale abbiamo ridotto le altre di più diversa sembianza. E tale forma è quella in cui, vista la conversione dell'ente col vero, l'umano intelletto si appaga, e gusta il piacere della certezza assoluta.

Medesimamente noi concludiamo contro i Locchiani e d'accordo con l'universale credenza, che esiste un soggetto pensante distinto da tutti i suoi modi, il quale è uno, identico ed im-

mutabile. Così pure, che esistono soggetti esteriori distinti dal gruppo delle loro qualità e forniti delle disposizioni proprie ai subbietti continui; che il pensiere è attivo eminentemente; che la durata è assoluta; che gli assiomi sono istrumento fecondo di verità, e che il principio della causalità è universale e apodittico.

Infine noi manteniamo contro Kant, che non è abbaglio degli uomini il credere la lor natura capace di conoscenze, le quali trapassino la regione delle idee; e che male non giudicano qualora reputano la nozione dello spazio e del tempo, quella dell' unità, della quantità, della cagione, della sostanza, e molte altre, essere eziandio obbiettive, cioè rispondenti ad alcuni fatti nascosti sotto la realtà de' fenomeni.

CAPITOLO XIX

Dell' assoluto.

I

Intento della speculativa.

Fu in qualunque tempo principio comune agli Italiani filosofi che intento della speculativa debba essere lo scoprire e provare l' assoluto

delle cose, e ascendere dall' esperimento alla scienza. Citeremo alcuni passi in conferma di ciò.

La somma verità è la somma essenza, della quale partecipano tutte le cose. — S. Anselmo, Monologion. — *Negli oggetti sensibili è alcun che di permanente, avvegna che in essi è qualche ragione immobile e necessaria, e in universale possiedono alcuna sempiternità.* — S. Tommaso, P. P. S. Q. 28. — *Niente havvi di contingente che in se non inchiuda alcuna cosa di necessario.* — Idem, eodem, P. I, 86. — *Le cose in se ed in noi sono assolute: nel modo e nel quanto son relative.* — Campanella, Univ. Phil. P. I, L. I, C. IX. — *I sensi procacciano l'elementar cognizione, la cui natura è relativa: ma la mente astraendo induce per quanto si può l'assoluto.* — Giordano Bruno, De Triplici minimo et mensura, L. II, C. III. — *Fonte di ogni certezza, è la metafisica, la quale tratta del vero e dell'ente, e, per dirla in uno, tratta del vero ente.* — Vico, Dell'antichissima, ecc., e sue lettere responsive.

I subbietti delle cose sono immutabili.

Mestieri è distinguere l'essenze intellettive dalle reali: e chiamiamo essenza reale ciò che non soggiace a trasformazione. — Campanella, Univ. Phil. P. I, L. II. —

L'identità fenomenica ci è strada a conoscere l'assoluto.

Il simile è in fondo di tutte le cose, le quali per ciò si risolvono nell'assoluta unità, vista da Platone. — Idem, eodem, P. I, L. II, C. IV. —

Principii certissimi di sapienza son posseduti da ogni uomo nelle nozioni comuni; le quali s'originano e dentro di noi e fuori di noi pel consenso universale di tutti gli esseri. — Idem, eodem, P. I. L. II, C. IV. —

Ripiegandoci ora sulle dottrine tutte che abbiamo esposte, sembra a noi ch'elle vadano componendo fondatamente una teorica della certezza, o vogliam dire la scienza che esplora e pesa la realità contenuta nelle diverse nature di cognizioni. Similmente ci pare che da esse dottrine riluca, ad un modo sempre, questo pronunciato terminativo, Che tutte le forme d'evidenza registrate dai psicologi riduconsi a una forma sola e perpetua, quella cioè della intuizione. Carattere poi dell'intuizione abbiamo veduto essere la coscienza d'un giudicio, i cui termini non oltrepassano il mondo nostro ideale, ovvero dall'ap-

plicazione legittima del principio di repugnanza vien dimostrato il riferimento necessario di quelli all'oggetto estrinseco. Di che si vede non aver noi promesso cosa sproporzionata alle forze attuali della filosofia, quando prendemmo fiducia di rinvenire la dimostrazione di tutto lo scibile; chè la dimostrazione per se medesima non è scienza, ma certezza di scienza e riconoscimento di realità. Quindi se la realità dell'intuizione lampeggia per se medesimá di evidenza perfetta, e se ogni altra forma di sapere abbiamo trovato nascondere la realità intuitiva, sembra che non rimangano dubbii intorno l'autenticità di tutto quanto lo scibile. Il perchè noi avremmo toccato l'uno dei fini della filosofia razionale, che è di convertire in prova apodittica quelle convinzioni del senso comune, le quali versano sopra materia dimostrabile e non istintiva. Tuttavia resta a considerare alcuna difficoltà.

II

Dimostrare lo scibile umano s'intende bene che vuole esprimere non già provare tutte le singole verità; ma, come fu detto più d'una volta, provare semplicemente la lor forma comune e i principii supremi sotto cui si rassegnano. Nè tampoco vuol egli esprimere conferire a tutto lo scibile il grado medesimo di certezza, imperocchè nell' umano scibile tengono lor luogo ezian-

dio i probabili ed anco le mere possibilità; ma si vuol dire soltanto che quelli e queste sieno conosciuti per tali e ponderati con sicurezza alla stadera d'un giusto giudicio. Chiamansi poi parti certe e assolute dello scibile umano quelle teoriche, le quali non escono dalla dottrina apodittica dell'ordine causale dell'universo, guardato nella massima generalità, ovvero che non trapassano alquante determinazioni comprese in qualunque atto d'intuizione. E di tal numero sono la geometria, l'algebra, la scienza più astratta del moto, e poche altre. A queste sì fatte non occorre altro postulato, se non l'esistenza dello spazio, del discontinuo e della capacità al moto, cose contenute da ogni atto d'intuizione; perchè nel sentimento, il quale costituisce l'oggetto perpetuo del pensiero, è sempre una percezione dello spazio, della solidità e del discontinuo, e un moto correlativo in alcuno dei nostri organi: dai quali fatti poi riscuotono il lor principio immediato le nozioni generali della causalità. Laonde per far discendere la geometria e l'algebra e la dinamica pura dalla regione delle ipotesi in quella dei fatti, richiedesi la realità mera e sola del subbietto pensante. Alla fisica universale occorre di più il postulato dell'attrazione o sia la determinazione del moto, secondo una legge, la quale benchè semplicissima non sembra finora potersi dedurre dal concetto puro della materia comune

di tutti i corpi. Agli studiatori dei fenomeni chimici fa mestieri aggiungere il postulato dell'affinità, e a quelli dei composti organici il postulato di certa forza vitale. Così a proporzione che scendesi nei minuti particolari degli esseri multiformi cresce il numero dei postulati, i quali tutti appoggiano, certo, a esperienze patenti e immancabili, ma di cui tuttavia non sembra potersi dare dimostrazione *a priori*, cioè dedotta da un principio speculativo supremo. Tali postulati sono poi fra loro in dipendenza ascendente, cioè nella ragione del meno semplice al più. Così, tolta via la forza vitale, restano pur nondimeno le forze affini: e queste levate, non si leva per ciò l'universale gravitazione: e col distruggere cotal legge di moto non si annichila il moto stesso nel subbietto comune dei corpi; all'incontro l'attrazione domanda il subbietto corporeo e il principio motivo: le affinità presuppongono l'attrazione delle masse, e il principio vitale richiede tutte queste cose insieme. Perciò la prova sperimentale delle singole scienze è tanto più larga e solida quanto abbraccia fenomeni più generali e durabili e di cui ciascuno divien ferma base a innumerevoli altri. In ogni scienza poi costrutta e ordinata teoricamente la certezza sperimentale di un fatto individuo cangia in verità necessaria le verità generali correspettive. E queste premesse, i fatti individuali sono pre-

nunciati con altrettanta necessità. Il termine adunque più alto, a cui mira ciascuna di tali scienze, è di rivocare tutti i fenomeni a lei pertinenti a un solo e precipuo fatto, presupposto il quale, necessità sia ammettere la serie intera degli altri; il che vuol dire con diversi vocaboli, ascendere dalla esperienza alla teoria, trovando il costante in ogni variabile, e il necessario in ogni condizionale, e bandendo dalla propria provincia il disordinato e fortuito. Però a tale costituzione perfetta mai non saliscon le scienze per via d'induzione, ma per discorso dimostrativo, illustrato sempre dai tre principii moderatori di tutto lo scibile, cioè dal primo di cagione, dal secondo di sostanza, e dal terzo della immutabilità d'ogni legge naturale, si voglia nello spazio, si voglia nel tempo. Il primo dice: Ogni cosa ha una cagione: il secondo: I cangiamenti sono modi dello sostanze: il terzo: I cangiamenti avvengono nell'immutabile e secondo la immutabil natura di questo.

Tali tre scorte poi dello scibile venendo dimostrate all'ultimo dal fatto perenne della intuizione immediata, lo scibile umano finisce tutto per appoggiare la sua certezza sull'evidenza intuitiva. Possono col progredimento di ogni sapere trovarsi legami nuovi e necessarii fra la notizia di certi fenomeni e la scienza dei subbietti immutabili: con ciò, parecchi dei postulati anzi-

detti verrebbero posti *a priori* legittimamente, e quindi cesserebbono di essere dati sperimentali. Ma per qualunque miracolo del senno umano, mai non potrà farsi sparire il primo ed essenzial postulato di lui, cioè il fatto della coscienza. Però a questo sol fatto potrebbero mettere capo insieme e il principio d'ogni scienza e il principio d'ogni certezza, vale a dire che i fenomeni costanti e semplici compresi in qualunque atto d'intuizione, potrebbero addivenire un giorno il solo principio sperimentale richiesto alla deduzione intera dell'umana sapienza.

III

È speranza d'alcuni filosofi di oltrepassare eziandio cotesti confini segnati ad ogni ragione di scienze, e in due modi vi si adoprano. Gli uni pongono innanzi certe idee trascendenti e certi giudicii istintivi; gli altri procacciano di far principio alle cognizioni tutte quante dalla scienza dell'assoluto. Suolsi argomentare così dai primi. Giace entro il nostro animo la convinzione profonda, che le leggi della natura debbono mantenersi costanti ed universali, come son tuttavia, e questo ci fa persuasi che l'avvenire non dissomiglierà dal presente, a cagione che il presente ritrae l'ordine suo appunto dalla generalità e dalla costanza delle leggi naturali. Convinzione sì fatta onde nasce? dall'esperienza non mai,

perchè è contingente, e non trapassa i confini di certo tempo e di certo spazio. Ella è dunque *a priori*, e sta in noi, come un irraggiamento della verità eterna di tutte le cose; adunque il sapere umano è assoluto, a cagione ch'ei rende immagine dell'ordine assoluto e perpetuo dell'univero. Al raziocinio di questi filosofi noi opponiamo (cosa detta più volte nel nostro libro), essere i giudicii tutti istintivi credenze e non cognizioni, fede e non scienza, attesochè in quelli noi non vediamo le realità, onde facciamo giudicio; che se vuolsi dar loro un sostegno nella giustizia, nella verità e nella bontà d'Iddio, al quale disdice di porre nel senno umano convincimenti necessarii del falso, volontieri ci renderemmo alla solidità di cotesta prova, se già la notizia di Dio non venisse dai prefati filosofi edificata in parte sovra essi giudicii istintivi.

Ma coloro che intendono cominciare dall'assoluto, dall'ente in se e dalla ragione ultima d'ogni esistenza, argomentano in questa forma. Il relativo e l'accidentale, danno, nè altro protrebbero, cognizioni relative ed accidentali, cioè non scienza vera e immutabile, ma apparente ed empirica: forza è dunque a chi vuole costruire la scienza, prender le mosse dal necessario per se: questo poi trovato, avremo eziandio una dottrina apodittica del relativo e del contingente; imperocchè sarà fatta allora manifestissima l'atti-

nenza di ambidue col necessario per se. A speculatori così arditi noi rispondiamo, che sebbene l'uomo possa aspirare a una scienza dell'assoluto, assurdo è dire che vi può giungere con una scienza assoluta. E per fermo, i caratteri proprii e costitutivi dell'umana cognizione sono l'individualità e la contingenza: e prima l'individualità, perchè d'ogni vero astratto o concreto, particolare od universale, l'anello ultimo e stabile vien legato a un modo del nostro essere proprio e individuo. Poi diciamo la cognizione umana essere contingente. Di fatto ella muta, e il non contingente è immutabile: ella conosce le cose per l'intermedio dei fenomeni, e questi son termini relativi: ella può pensarsi distrutta senz'ombra di ripugnanza, e il non contingente ha sussistenza necessaria. Affermeremo per avventura con Fichte essere noi medesimi l'assoluto? o diremo con Schelling che l'assoluto è in tutto e per tutto identicamente, e solo si diversifica quanto alle forme? ovvero ripeteremo con Bouterweck l'assoluto doversi cercare nella facoltà medesima di conoscere? A questi sistemi ingegnosi e ad altri conformi ci sembra dovere ostare con una sola ed unica proposizione, ed è che quando pure ci avvisassimo di discoprire l'ente per se nel subbietto pensante, o nell'obbietto pensato, o in essa facoltà di conoscere, nientedimeno la conoscenza che ne prenderemmo

permarrebbe sempre individua e accidentale, imperocchè ella è nostra e non d'altri, ella si muta nel tempo, ed ella è un puro fenomeno. Nè già suffraga andare figurando per entro la cognizione medesima alcun che d'immobile e d'assoluto, avvegnachè l'atto, onde prenderemo notizia di quello assoluto (posto che sia) manterrassi sempre individuo e accidentale. Non si tratta qui dunque di ravvisare l'assoluto, là dove è, e per quello che è, ma di conoscerlo per maniera assoluta, cioè per un atto infinito ed incommutabile a cui non bisognino prove, sentendo se stesso, perpetuo, necessario ed universale, il quale atto di cognizione non è proprio se non di Dio.

IV

Ma questa materia dell'assoluto va oggidì per i libri così involta e oscura che pensiamo aggiungere qui alcuna parola di schiarimento. E prima, si vuole osservare che ogni cosa, da cui dipende l'essere o la qualità di altra cosa, vien denominata l'assoluto di quella, e tal senso può dirsi molto congruamente il senso grammaticale. Un altro assoluto è quello, a cui tendono incessantemente le scienze e le arti geniali, ed è un vero e un bello, sommo, intero, purissimo, cioè a dire ch'egli è certo e immutabile, sciolto da ogni accidente, uno, perfetto, universalissimo, tanto che la nostra idea lo contiene con isplendi-

da lucidezza, e della sua contemplazione si gode. Al qual termine sebbene non giungano quasi che mai nè le scienze, nè le arti, egli è un fatto che l'avvicinano di più in più, e mal si potrebbe all'adempimento del lor desiderio segnare un fine non superabile, salvo che quello notato da noi del primo ed unico postulato del senno umano. Questo salire poi dello scibile dal transitorio al durevole, dal vario all'immutabile, dal limitato all'universale, e dal contingente al necessario mai non avrebbe luogo qualora il necessario, l'eterno, l'infinito e l'immutabile non dimorasse veramente per mezzo tutte le trasformazioni della materia e dello spirito. Superiore adunque a tutte le idee assolute, che presiedono a ciascuna scienza ed arte, è l'assoluto metafisico, prima entità e prima cagione.

Ora, perchè lo scibile ha due termini essenziali entro se, la cognizione e l'oggetto conoscibile, due questioni insorgono circa la dottrina dell'assoluto: e prima si chiede se l'assoluto esiste, e quello che è: susseguentemente si chiede se può l'uomo acquistarne una cognizione assoluta. Noi provammo nei capitoli XIII e XIV (parte II) che v'ha necessariamente un essere determinante tutte le cose, sostegno e principio dell'universo. Per conoscere poi quello che è l'assoluto nella sua essenza propria e immutabile converrebbe innanzi conoscere ciò che sia l'infi-

nito e l'eterno, e in che consista il legame, onde il finito gli si congiunge; o almeno pensiamo che farebbe grande bisogno scoprire innanzi l'intimo essere del finito e delle sostanze particolari; notizie tutte, le quali non sembrano cadere fin qui sotto lo impero dell'uomo.

Per quello che s'appartiene alla facoltà nostra di conoscere, mestieri è distinguervi una forma ed una materia. In quanto è formale, cioè in quanto applica a tutte le cose la misura della certezza, la cognizione umana partecipa dell'assoluto. Conciossiachè la certezza intuitiva è tanto reale, quanto l'essere con cui si converte. Ella non dipende da alcuna esistenza, salvo che dalla propria, nè da alcun principio salvo che dal principio dell'identità in lei contenuto virtualmente. La volubilità degli oggetti della certezza non offende e non cangia l'essere suo, imperocchè la certezza intuitiva è un continuo, coesistente con la successione sempre diversa degli oggetti pensabili. In tale aspetto di cosa affermiamo che la certezza umana, o sia la forma perpetua dell'evidenza intuitiva può venir detta assoluta. In quanto però la cognizione umana è un fatto, nella sua forma così bene come nella materia, la sua natura è contingente, e durerà tale di piena necessità ogni tempo.

Conoscere importa un legame intellettuale fra noi e le cose. Tolto esso di mezzo, non per-

ciò le cose si tolgono, ma perisce la cognizione. Or perchè questa è un fatto, il quale comincia dentro di noi, e nelle cose esteriori non ha più che il termine, la sua contingenza si estende inevitabilmente su tutti gli oggetti pensabili, non escluso l'assoluto medesimo. Ben possediamo la facoltà di astrarre dal nesso continuo della cognizione, e venire così meditando sopra le cose per quel che sono in se stesse. Quindi per trasporto della forza contemplativa il termine della cognizione diviene principio, e la cognizione esiste perchè l'assoluto metafisico esiste. Ma nella realità, il nesso intellettuale fra noi e le cose persevera, e il principio d'ogni fatto non può escire di noi medesimi. Che qualora questo non fosse, col levarsi della congiunzione fra le idee e le cose leverebbesi insieme il nostro atto di cognizione e la nostra potenza astrattiva. Adunque concludasi, lo scibile umano partendo dal fatto salire alla certa notizia dell'assoluto, la quale notizia può divenire tanto vasta e profonda, quanto comporta il numero e la qualità delle relazioni che intercedono fra l'assoluto e noi. Ma stante che lo scibile umano ha il principio suo nel fatto, egli è perchè è, non perchè debba essere.

CAPITOLO XX

Conclusione.

I

In cotal guisa pare a noi che mantenendoci osservatori dei documenti metodici, scritti nei superiori capitoli, e fecondando le belle dottrine trovate dalla filosofia antica italiana, abbiamo in questa seconda parte del libro prodotta una soda dimostrazione dello scibile umano.

Prima cosa fu di trovare la cognizione assoluta, o vogliam dire la certezza a cui non bisognano dimostrazioni; e questa abbiamo veduta raccorsi nella intuizione immediata, cioè in quel fatto della coscienza, in cui l'ente e il vero si convertono insieme, e l'obbietto e il subbietto dimorano sotto una sola essenza.

Ciò posto, qualunque forma di verità dovea per riscontrare la prova sua venir dedotta da noi da quello assoluto di cognizione, e messa nel lume dell'evidenza intuitiva.

Questa poi abbiamo divisa nella immediata e nella mediata, cioè nella intuizione, ove il conoscente ed il cognito fanno una cosa medesima, e nella intuizione, ove si distinguono sostanzialmente, o per divisione di tempo. Il passaggio

dall'una all'altra fu ritrovato nella impossibilità metafisica di negare il fenomeno. Sola sorgente adunque d'ogni nostra dialettica è stata il principio della contraddizione, siccome quello che ha base in qualunque fatto. E per vero, ogni fatto in se lo contiene in maniera implicita, benchè sempre determinata. Per la medesimezza poi necessaria che hanno fra loro tutte le cose, riguardo all'esistere, tal principio diviene subito universale, e questo è il legame logico, onde vanno congiunti i pensieri e le cose, le apparenze e i *noumeni.*

Però tal principio, universalizzando la sola esistenza, non può dare e non dà in questo nostro libro altra notizia certa e determinata di quello che giace di là dal fenomeno, se non circa l'essere, e le passioni necessarie dell'essere.

Ancora si noti che il principio della repugnanza, quantunque di sua natura universalissimo, non avrebbe trovato applicazione veruna fuori di noi, senza un arcano congiungimento dei fatti. L'azione adunque inesplicabile delle cose sopra di noi, e il succedere loro per entro il continuo delle sostanze sono fondamento offerto dalla natura al legame logico, vogliam per lo spazio, vogliamo pel tempo.

E prima, questo principio apodittico, *ogni sentimento passivo dichiarare un obbietto esterno*, ha per via misteriosa la realizzazione sua

nel fatto, e per lui solo l'universo tutto quanto rivelasi.

Egualmente, per quell'altra condizione arcana dei fenomeni di succedere nel continuo dei loro subbietti, il principio apodittico, *ogni atto spontaneo contemplato oggettivamente avere di necessità esistito*, si fa l'espressione d'una realità, e la scienza del tempo incomincia.

Con tale scienza del tempo ci è venuto aperto l'ingresso alla cognizione delle sostanze e di ciò che per entro le cose è immutabile, necessario, infinito. Dall'altra parte, la serie dei successivi ci ha menati alla certa nozione dell'assoluto metafisico, o vogliam dire della prima efficienza: quindi per ambedue questi risultamenti, paragonati insieme e contemperati, ci si è offerta dinanzi la spiegazione teorica dell'ordine causale dell'universo, secondo che la esperienza ce lo dimostra: e in simile spegazione abbiamo rinvenuta altresì una prova dei postulati della fisica universale, dando ragione dei tre sommi principii della causalità, della sostanzialità e della natura immutabile, e riducendo a dimostrazione gli adagi del senso comune intorno il subbietto perpetuo di tutti i corpi.

Eziandio abbiamo ravvisata un'armonia perfetta tra il mondo nostro cogitativo e il mondo delle realità, imperocchè in entrambi abbiam discoperto subbietti immutabili e indivisibili che

sono perno al circolar moto dei cangiamenti materiali e intellettuali. Quelle unità poi, le quali si formano entro la nostra mente per la contemplazione del simile, abbiamo veduto essere una riproduzione vera e certa delle unità originarie di subbietti e di azioni, e perciò darsi in qualche modo l'universale in natura.

II

Giunti a questo ultimo svolgimento del fatto perenne dell'intuizione immediata e della mediata ci è parso di riconoscere che le forme generali e distinte del vero debbono ridursi a non più che sette, cioè:

1. Ai fenomeni puri della coscienza;
2. Ai fatti della memoria;
3. Alle realità esteriori;
4. Alle idee universali e alle generali;
5. Agli assiomi e al principio di causalità;
6. Al testimonio degli uomini;
7. Al sillogismo.

Di fatto, lo scibile umano ha due termini, oltre i quali non sa dar passo: da un lato ha le idee e dall'altro ha le cose. Ogni cognizione adunque o versa sopra il subbietto pensante, o sopra l'oggetto pensabile. L'uno e l'altro, esaminati prima da soli e per quel che racchiudono in se, o sono semplici, ovvero sono composti. Ciò induce a considerare i fatti della coscienza e i fatti

relativi esteriori, l'uno e il multiplo, la sostanza e l'accidente, il concreto e l'astratto. Succede la investigazione delle idee e delle cose assunte in complesso e conforme alle attinenze loro reciproche. Innanzi viene la relazione del simile e del dissimile, onde poi lo studio delle comuni qualità, onde i concetti universali e generali, i composti ipotetici e i principii universali apodittici. Segue la relazione del tempo, la quale chiede per lo passato la dimostrazione della memoria, e per lo passato e per l'avvenire la legge eterna, che presiede al nascere e al conservarsi delle esistenze. Inoltre, stante che l'esperienza individuale riesce corta e manchevole a petto il bisogno infinito che abbiamo d'ogni sorta di scibile, gran mestieri è conoscere quello che valga il testimonio degli uomini e la raccontata esperienza del genere umano. Da ultimo, perchè l'atto conoscitivo, o sia l'istrumento quotidiano ed universale di tutto il sapere veste un modo costante e proprio, di cui ci conviene esplorare la realità e l'uso, accade di dovere illustrare il giudicio conoscitivo e la natura del sillogismo, l'uno accanto ai fatti della coscienza, l'altro in disparte e con analisi peculiare.

Noi in ciascuna di tali forme abbiamo avvisata per segni certissimi l'evidenza d'intuizione, sia diretta e pura, sia condotta nell'animo per discorso dimostrativo. E a fine che la dimostra-

zione s'appropriasse a tutti i casi reali e possibili, ed anche per ovviare al pericolo di provare alcuna tesi, presupponendola in parte, abbiamo ogni cosa dedotta non da qualche specialità del pensiero, ma da ciò che in lui dimora perennemente, e costituisce l'essenza dell'atto conoscitivo. E nel vero, ogni cognizione di qual natura e modo si voglia, comprende di necessità un oggetto pensabile, un moto della spontaneità, e la coscienza di noi medesimi. Ora in tali disposizioni perpetue dell'atto conoscitivo racchiudesi:

L'unità assoluta del pensiere;

Il *me* diretto, ed il *me* riflesso;

Il cangiamento;

La composizione del predicato.

Diciamo esservi il cangiamento; avvegnachè senza atto di mutazione non possiamo riflettere sopra noi stessi; ancora notiamo la composizione del predicato: la qual cosa divien patente a chi metta in ricordo la forma di esso predicato, la quale è sempre *io pensante questo o quell'essere.*

Da siffatti essenziali del giudicio conoscitivo è scaturita nel nostro libro la spiegazione e la prova dei sette modi costanti del vero, i quali alfine abbiamo veduto riuscire semplici varietà e modi dell'intuizione immediata, di cui il giudicio conoscitivo è pura e frequente specialità. Dal pensiero uno e spontaneo mosse la prova del

mondo estrinseco, e dal *me* mutabile e convergente sopra se stesso quella del tempo e della memoria. Dai fatti poi del senso intimo, estesi nello spazio e nel tempo, emersero le idee universali e le generali, gli assiomi, il principio delle causalità, l'ordine causale dell'universo, la verità dell'umana testimonianza. Da ultimo, la composizione del predicato in qualunque giudicio conoscitivo porse l'esempio di quel che avviene nel sillogismo, il quale non altronde ritrae l'efficacia e l'evidenza propria che dalla intuizione immediata di certo subbietto contenente un predicato composto.

Si è concluso da tutto ciò, lo scibile umano, guardato nella sua entità subbiettiva, cioè a dire in quanto risulta da infiniti atti di cognizione, appoggiare ad una certezza immediata e indubitabile, e la dimostrazione de' varii aspetti nei quali trasformasi, domandare il sol postulato nell'atto conoscitivo. Per tal guisa la prova intera della certezza e realità dello scibile è stata ordinata da noi, a quel che ci sembra, in forma rigorosa di scienza, e dedotta per una serie di teoremi purissimi, cioè somiglianti alla geometria, la quale non premette altra cosa fuori che la reale sussistenza d'un primo fatto e il principio della contraddizione.

Il sapere umano, guardato poi e osservato nella materia ove termina, abbiamo asserito ar-

rivare in alcuna parte, e seguitare ad approssimarsi di più in più ad un assoluto di scienza, vale a dire ad una teorica somma e generalissima, a cui stia in cima un sol dato sperimentale, e dentro il cui dato si confondano insieme perfettamente il principio d'ogni certezza e il principio d'ogni sapienza.

III

A questi risultamenti finali siam pervenuti, rendendo noi la questione della realità dello scibile indipendente affatto dall'altra dell'origine delle idee, e sciogliendoci da molte vertenze particolari sulla natura e generazione di alcune facoltà e d'alcuni abiti.

Parimente ci siam sottratti alla necessità di risolvere o in sì o in no la questione sulle idee e sui giudicii *a priori sintetici*, e solo ci siamo attenuti al canone nostro metodico di escludere le une e gli altri dalla dimostrazione apodittica dell'umano sapere. Abbiam negato ai Locchiani che quella dimostrazione possa rimanere contenta alle prove sperimentali e talvolta al mero empirismo. E contraddetta abbiano ai razionalisti la falsa speranza di toccare l'assoluto della certezza con le suggestioni istintive dell'animo.

Al Reid abbiamo negato che possa costruirsi filosofia razionale in fino che non si provino i

dogmi del senso comune, attinenti all' ordine conoscitivo. I quali dogmi però noi abbiamo raccolto ed interrogato a ciascun' istante, e di pari con quelli abbiam procacciato di far procedere le nostre dimostrazioni.

Abbiamo eziandio posto termine, per quanto ci sembra, a una confusione, durata fin qui, nel modo di contemplare l'intelligenza. Imperocchè i Locchiani, per intemperante desiderio di semplificare il sistema loro, hanno negato all'uomo ogni maniera d'istinto, la quale non consistesse tutta in certi apparecchi nervosi e in certo moto arcano degli organi. Per lo contrario, i razionalisti, impugnando cotali dottrine, meschiarono insieme l'istinto con la ragione, e propagarono al primo l'autorità e la forza della seconda. A noi sembra di dover proclamare spartitamente i diritti della ragione e la virtù dell' istinto: e mentre noi ci serbiamo a parlar di questo in altro dettato peculiare ed apposito; diciamo al presente ch' egli non può e non debbe mai usurpare il luogo della ragione, e chi lo meschia inopportunamente con lei, conturba e vizia il dominio intero della razionale filosofia.

IV

Così abbiamo preso animo di cominciare lo edificio della Prima Scienza, togliendo le pietre

e il cemento dalla storia naturale dell'intelletto, e costruendo le basi sopra la Critica dei nostri mezzi conoscitivi. Eziandio, siam venuti vie più crescendo in persuasione che il complesso di queste dottrine sia, in gran parte, tradizionale in Italia, dove, per nostro avviso, certuni principii di filosofia e di metodo sempre hanno riconquistato quel credito e quella efficacia maggiore che lor compete, e la quale risponde perfettamente all'indole propria e costante degl'ingegni italiani. Dalla Ionia si travasò la filosofia in Italia, ma, dal nome in fuori, niun carattere teneva in se di ciò che i moderni addomandano filosofia: e nel vero, ella consisteva tutta in una fisica mondiale, parte empirica e parte ipotetica. Nelle scuole pertanto di Crotone e di Elea comparve la vera filosofia, cioè lo studio dell'intelletto e le ricerche universali dell'ente e del vero. Fu quivi da prima sentito l'obbligo, e la malagevolezza infinita di ascendere a dimostrare i principii del senso comune, e di non movere altronde le prime orme se non dai fatti della coscienza: ma come poteva Senofane, capo degli Eleati, nell'infanzia stessa della psicologia, trovare i debiti collegamenti dell' esperienza con la ragione? e visto che i fatti parevano ripugnare ai principii, si sfiduciò nella sua vecchiezza delle forze del senno umano. A tale scoraggiamento vollero sottrarsi gli allievi suoi con sistemi ar-

diti, esclusivi e pieni di esorbitanze. Quando sorse Aristotile, il quale più che altro filosofo della antichità, avvisò il bisogno proclamato dagli Italiani di conciliare gli esperimenti col raziocinio e di far sorgere l'uno e l'altro dal fonte perenne dell'intuizione. Questo ha fatto (e scrivasi pure quanto si vuole in contrario) che i dogmi Aristotelici hanno durato l'imperio loro per tanti secoli, singolarmente in Italia. Conciossiachè è sommo errore andar cercando il senno peripatetico nelle quisquilie scolastiche e in quella turba di magri ingegni boriosamente coperti della zimarra filosofica, i quali, come usò dire Galileo, perchè volano a stormi e non solitarii, come le aquile, empiono l'aria di grande strepito. Ma se per contrario faremo studio profondo nel Cesalpino, nel Pomponaccio, nell'Egidio e molto più nel maestro di tutti loro, in S. Tommaso, vedremo quanta sapienza riluce dentro quel senno antico, e come la filosofia odierna sperimentale si appicca in Italia al filo delle opinioni che Aristoteliche si addomandarono. E per esempio in nessuna pagina di S. Tommaso troveremo insegnata quella pratica perniciosa di omettere i particolari e far principio dai generali: in vece nella Prima della seconda Parte della Somma ei ci dice doversi partire dal fatto, ed essere vano il voler provare il soggetto primo dello scibile naturale. Altrove

afferma, la precognizione di ciò che una cosa è doversi estendere altresì ai principii, i quali non soltanto debbono definirsi pel nome, ma sì per la cosa, cioè a dire, analizzandoli. L'esquisite indagini poi che S. Tommaso fece e produsse sopra ogni parte dell'animo, e la diligenza infinita onde le compiè e illustrò, affermano quanto egli fosse analitico per sua natura, sperimentale e induttivo: perciò lasciò stare i Platonici, e da S. Agostino prese quel solo che consonava coi fatti, e a S. Bonaventura die' libero passo per la sua mistica ascensione al cielo. Del resto, i pareri di S. Tommaso intorno la critica delle cognizioni e la prima filosofia furono principalmente: La certezza assoluta consistere nella conversione dell'ente col vero, e l'assioma che appoggia ogni discorso dimostrativo essere il solo principio della contraddizione. Gli universali nascere astrando, comparando e inducendo i particolari: questi poi includere gli universali in quanto includono l'identico. La mente essere attiva e passiva: la passività provarci l'esterno; e l'attività giudicare le relazioni, creare gli universali e così produrre la scienza. L'intelletto distinguersi dall'appetito razionale, e la ragione dal sentimento. Riferirsi alla prima la conoscenza pura speculativa, al secondo la inclinazione al bene in universale. Fine della filosofia essere la scienza naturale dell'uomo e del mondo, guar-

data nei sommi principii e in quello che è comune a tutte le cose. Fine della filosofia prima essere la sapienza, cioè l'universale perfetto ed il necessario, onde trovasi l'unità superiore di tutto lo scibile, l'assoluto della certezza e la spiegazione per le cagioni. Essere in noi un metodo naturale innato per ascendere dal noto all'ignoto, seguitandosi il quale si comincerà dalla cognizione dello strumento, poi si farà passaggio alla cognizione dei fenomeni, compresa fra questi la storia dell'intelletto e delle sue facoltà, indi perverrassi in fine alla soglia della Scienza Prima.

V

Però i pedanti affogarono nella dialettica così belle e savie dottrine. L'osservazione disparve, i metodi si corruppero, e una grande ristaurazione divenne sola ancora di salvezza. Vedemmo intorno al proposito quello che fecero il Vinci, il Valla, il Galilei ed il Campanella: quest'ultimo si adoprò a ricondurre nella speculativa l'osservazione dei fenomeni, stata bandita dai presuntuosi e dagl'ignoranti. Ma non perciò contraddisse egli alla più parte dei dogmi tradizionali della filosofia italiana. E quanto alla materia di cui trattiamo, le sue opinioni, a ridurle in pochissimo, furono le seguenti.

Oggetto della filosofia prima è la sapienza, cioè la dottrina certa di tutti i principii onde qualunque altra dottrina riceve l'ultima dimostrazione. Ma non si può giungere alla sapienza se non profondandosi nella notizia dell'essere conoscitore o vogliam dire per mezzo della filosofia critica. Da questa ci vien rivelato che fonte del nostro scibile è il fatto sperimentale aiutato dal raziocinio, imperocchè ogni dottrina dedotta onninamente *a priori* è ideale e ipotetica. L'esperienza appoggia all'assioma: Esiste una qualche realità perchè l'intimo senso lo testimonia. Il ragionamento appoggia all'assioma: Quello che è non può insieme essere e insieme non essere. In tali due assiomi sta riposta ogni prova ultima della verità, e sentire si è sapere. Perchè poi vive nel nostro animo un desiderio infinito del bene, e i germi della religione e della virtù, quasi vestigie delle idee sempiterne d'Iddio, debbesi accanto ai pronunciati della ragione situare gl'istinti morali. La mente umana risulta di attivo e passivo: in quanto è spontanea, ella attende, giudica, riflette, astrae, immagina e sillogizza: ma ella si sente mutata, e non già da lei: esistono dunque degli enti che la limitano e la modificano. La contingenza delle cose e dell'intelletto solleva a conoscere l'assoluto. La comunanza dei modi suggerisce il concetto degli universali, e que-

sti hanno luogo per entro le cose in quanto elle sono identiche e si risolvono nell'unità. Adunque la conoscenza umana è reale, e la prima filosofia è possibile.

VI

Ognuno discerne quanto cotali massime si raffrontino con quelle dei predecessori di Campanella, e come il vero nuovo elemento consiste solo in una più larga parte che si vuol fare all'esperienza psicologica e alla disamina del valore e dell'efficacia dei nostri mezzi conoscitivi. Due cose doveano operarsi sulla dottrina del Campanella: una circoscrizione più vera e meglio pensata del mondo metafisico; e una revisione ancor più sottile e paziente della porzione critica. Il primo assunto venne accettato dall'immortal Vico, il quale entro i limiti di poche pagine e con certa precognizione, quasi a dire miracolosa, dei risultamenti della analisi, tracciò un largo e giusto disegno del mondo giacente di là dai fenomeni. Al secondo assunto pose mano fra noi moderni l'illustre Galuppi. Alla costui filosofia è base l'esperimento ed è fine la esplicazione scientifica dei sommi principii. Niuna idea innata, niun giudicio *a priori* sintetico. Da un lato i fatti della coscienza,

dall'altro il semplice raziocinio, quinci le realità succedentisi per legge di produzione, e quindi i principii analitici dedotti l'uno dall'altro per legge d'identità.

VII

Però in questa dottrina molte cose rimangono tuttavia a desiderare circa la filosofia critica. E per fermo, il fatto primario, onde parte il Galuppi, si è *Noi*, i quali sentiamo cosa che è fuori di *Noi:* tal fatto vien reputato da quel filosofo contenere in se e da se una prova sufficientissima del *me* sostanziale e del *me* identico, della realità esterna e della memoria. A noi sembra in vece, se pure non siamo errati, che all'occhio severo della filosofia razionale l'assoluto primo della certezza non trascenda per nulla il puro fenomeno, e che quivi soltanto si fermi la intuizione immediata, quivi la conversione legittima dell'ente col vero. Il perchè ci siam fatto debito in questo libro di offerire una prova peculiare e distinta del *me* sostanziale e del *me* identico, degli oggetti esteriori, del tempo e della memoria.

Avendo poi il Galuppi la realità del tempo immedesimata in quella della causalità, ci pare ch'ei siasi di tal modo chiuso l'ingresso alla no-

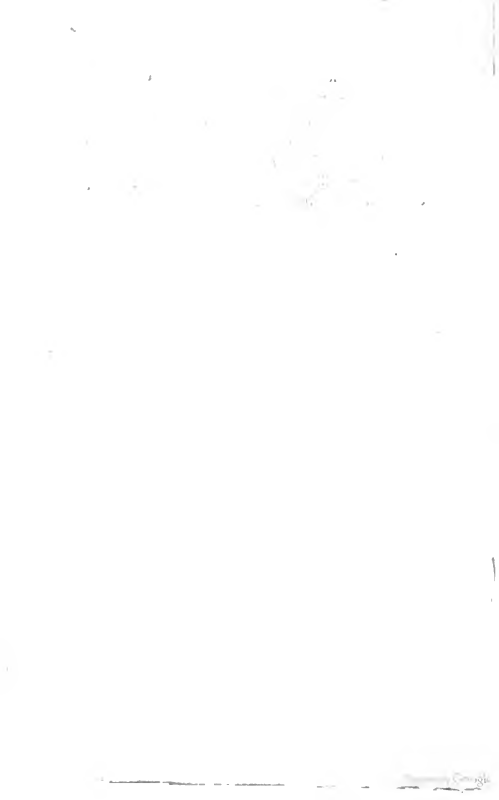
tizia apodittica dell'assoluto delle cose, e particolarmente a quella rilevantissima dell'ordine causale dell'universo. Noi dunque con le tenui nostre forze abbiam tolto ad aggiungere l'incremento desiderato alla critica delle cognizioni umane e ad aprire con ciò un più vasto e sicuro adito alla prima filosofia.

VIII

Questo per nostro avviso fu il nascere primo, questa la fortuna e il progresso della filosofia italiana per quella porzione che intende a conoscere l'efficacia dell'intelletto, e le prove dei sommi principii.

Noi vorremmo, secondo che fu espresso nel cominciamento del libro, veder sorgere, per mezzo la nostra patria, una scuola novella, da cui si prendesse ad ereditare con franco animo l'antica sapienza speculativa e le antiche arti metodiche. Quindi con temperar bene gl'ingegni e con avviarli prudentemente a un fine comune, vorremmo che tale scuola correggesse il falso e il non buono di quella antica sapienza; e dilatandola molto innanzi de' suoi confini attuali, le conferisse stabilità e vastità proporzionata al suo ufficio altissimo. Per tal modo il seggio dei razionali studii verrebbe colà rialzato,

ove stette in piedi per lunghi secoli. Alla qual cosa fare pensiamo assai fermamente non domandarsi ai nostri connazionali più che un volere saldo e magnanimo, rivocando spesso alla lor memoria, essere la filosofia, del pari che tutte le grandi cose, divina semenza, nata e cresciuta sotto il bel clima italiano.

FINE

APPENDICE

Articolo del Sig. Luigi Blanch, *inserito nel* N° XXVI *del Progresso delle Scienze, delle Lettere e delle Arti.* — Napoli 1835.

> La science de l'esprit humain aura été portée au plus haut degré de perfection qu'elle puisse atteindre, elle sera complète, quand elle nous menera puiser l'ignorance à sa source la plus élevée.
> Royer-Collard, *Leçon* XIV.

L'istoria della filosofia scritta leggermente, doveva avere per naturale risultamento il disgustare dallo studio della scienza di cui descrive le vicende. Era in fatti assai facile, vedendo la varietà de'sistemi unita alla monotonia delle idee, e le contraddizioni che nelle dottrine le quali più pretendevano all'unità si scovrivano, il cadere in uno scetticismo generale, tanto sulla verità della scienza, quanto sulla sua utilità e sul perfezionamento dell'umanità. Pur nondimeno malgrado questo incontrastabile risultamento, non può negarsi che lo studio della filosofia sia quello che abbia occupato le più alte intelligenze che onorano la natura umana sotto l'aspetto intellettuale, le quali sono apparse in diverse epoche ed in varie nazioni, ed hanno per così dire servito di luminosi fanali

33

alla cronologia considerata nel suo aspetto scientifico. Questa opposizione compiuta tra l'incredulità ad una scienza da una parte, e dall'altra l'ostinazione dei più alti ingegni a coltivarla e delle nazioni ad associare la loro gloria ad uomini che non avrebbero prodotto altro che sterili lavori, costituisce un fenomeno che merita di essere attentamente osservato per trovarne la spiegazione, la quale fa sì che l'intelligenza umana compia il suo fine da un passo ritrovando una verità che ad altre conduca. Imperciocchè non mai un fenomeno di qualche importanza rimane inesplicabile senza che getti una grande oscurità in una regione più o meno vasta in cui l'umana intelligenza si esercita, mentre quando viene spiegato, quando si ritrova l'incognita, il lume si spande nell'istesso spazio ove le tenebre regnavano.

Tutte le volte che una manifesta contraddizione si osserva in un'opera fatta da chi possiede la somma potenza e l'omniscienza, bisogna cercare nell'analisi de' principii costitutivi della natura umana la ragione dell'apparenza assurda che presenta qualche cosa che non può rivestire questo carattere, perchè nè l'autore, nè il tutto di cui fa parte possono produrre o contenere nulla di assurdo. Meditando sulla natura dell'uomo, si scovrono in essa senza molta fatica due principii che si manifestano costantemente sotto forme svariate, cioè la sua imperfezione e la sua perfettibilità. E tutti i tormenti, che l'anima sensibile e la ragion forte del Pascal subiva, erano il risultamento della sua fissazione su l'altezza dell'ingegno umano e sulla sua invincibile ignoranza sovra oggetti per esso tanti importanti a conoscere. In questa doppia natura o in questi due principii sta a nostro credere la spiegazione del fenomeno che sopra indicammo. In fatti il principio della nostra imperfezione, dimostrato più che mai dai tentativi inutili della schiera dei più chiari filosofi, fa sì che i più si rassegnino all'inevitabile ignoranza alla quale paiono condannati. Gli uomini al contrario dotati di facoltà più atte, acquistano la coscienza della perfettibilità umana,

la ritraggono dal vero bisogno che hanno di conoscere le leggi che regolano le nostre idee e le nostre azioni e che influiscono su i nostri casi, trovano assurdo che un ente dotato di libero arbitrio per operare, e responsabile di ciò che opera, possa essere condannato all'ignoranza, mentre le facoltà di cui è dotato, le dottrine religiose ed i suoi presentimenti stessi indicano che il suo passaggio sulla terra è un periodo della sua esistenza, ma non ne è nè il tutto nè la fine.

È al contrario naturale che quelli che guardarono l'uomo e la società da questo alto punto di veduta, si considerino come gli anelli di una indeterminata catena. Essi hanno una missione circoscritta dallo spazio e dal tempo come individui, ma l'opera alla quale intendono lavorasi in una vasta scala. Una verità scoverta in mille errori, un errore disvelato, tutto è un progresso in questa indeterminata cronologia, e le ripetizioni e le contraddizioni non sono di nessuna importanza, purchè un passo si faccia fare alla scienza. Ecco come a nostro modo viene svelato l'apparente fenomeno ch'enunciammo, e come, se il principio della nostra imperfezione domina nelle masse, quello della perfettibilità predomina negli scelti tra gli uomini. Questo è quello che fa ch'esse si associno alla gloria dei loro sapienti. E vedete spesso l'ignorante esser superbo di appartenere alla patria di Platone, di Bacone, di Galileo, di Cartesio e di Kant; come sovente si vedono benanche questi sapienti soggiogati per poco dal principio della umana imperfezione, mentire al loro genio e maledire la scienza che non può soddisfare il loro crescente bisogno di conoscere. Quindi possiamo dedurne che l'uomo ha facoltà che svolgendo, e facendo uso di un buon metodo, può conoscere una somma di verità sulla sua natura, i suoi modi di essere e la sua destinazione, ma che non può per i limiti apposti a queste istesse facoltà, per le imperfezioni degli organi, per la corta durata dell'esistenza, conoscere il più delle verità in questa vita passeggiera. Trovandosi dunque nella costituzione della natura umana perfettibile ed imperfetta la causa e la

spiegazione di ciò che ci è di limitato nelle investigazioni dei filosofi e di costante nelle loro elaborazioni, a noi sembra che per rendere le prime più feconde, e le seconde meno soggette a tentare quistioni insolvibili che degenerano in delirii, vi sia da risolvere il seguente problema:

Determinare fino a qual punto con le nostre facoltà servite dai nostri organi si possa giungere a conoscere le leggi che regolano l'intelligenza e la volontà, e quale sia il metodo migliore, coll'aiuto del quale si possa tentare di uscire da questi limiti dalla natura impostici.

L'istoria della filosofia studiata con attenzione, rivela che la soluzione di questo problema è stata sotto ispirazioni diverse e forme varie lo scopo costante dei lavori dei filosofi, come l'essenza di tutte le dottrine che ne derivarono. Ed è perciò che i cultori delle filosofiche dottrine in tutti i tempi hanno considerato l'analisi e l'esposizione delle opinioni dei filosofi come un preliminare necessario ed indispensabile per poter pervenire da ciò che si era fatto a ciò che doveva farsi, partendo dal noto per giungere alla cognizione dell'ignoto, appoggiandosi alla critica, la quale altro non è in fine che la ragione applicata a giudicare delle verità scientifiche (1). Da queste idee a noi pare che abbia ricevuto impulso e principio la luminosa opera del Mamiani della Rovere, della quale qui teniamo discorso, sul rinnovamento dell'antica filosofia italiana.

Noi dichiariamo francamente ai nostri cortesi lettori che non debbono attendersi una analisi profonda dell'opera; mentre non è da un semplice cultore della scienza il misurare

(1) In sostegno della nostra opinione, riportiamo quella dell'illustre Tennemann che la conferma. « L'istoria della filosofia è la « scienza ch'espone i lavori della ragione umana per realizzare le « idee della filosofia raccontandole nel loro nesso, cioè la rappresen- « tazione per il fatto dello sviluppamento sempre progressivo della « filosofia come scienza. »

l'altezza e determinare il merito della produzione dell'autore degl'Inni Sacri, che si propone di colmare le lagune ed emendare le imperfezioni che segnalò nel nuovo organo di Bacone, nel trattato de'metodi di Cartesio, e nella critica della ragion pura di Kant, con isvolgere, fecondandole, le dottrine dei filosofi italiani dal XV secolo fino al Galileo che considera come quegli che meglio li riassume e ne perfeziona il metodo. Per dare un adeguato giudizio su tale materia, bisogna essere nella categoria di questi alti ingegni, e di più osiamo asserire che l'uomo che possegga le condizioni che indicammo, non potrà fare un lavoro compiuto, se l'autore non avrà pubblicata la sua seconda parte ove tratta della volontà, poichè un metodo e una filosofia dell'intelletto non può essere ben compresa che nella sua applicazione alle azioni pratiche, che sono la più significativa manifestazione degli umani pensieri (1).

Per tutte queste ragioni noi ci limiteremo ad indicare la divisione dell'opera e ad una esposizione delle opinioni principali dell'autore, che ripeteremo fedelmente dall'opera stessa

(1) Il Kant accingendosi a combattere la scettica dottrina di Hume che negava il principio di causalità, cioè il legame tra le cause e gli effetti, dettò la critica della ragion pura, per dimostrare il principio di causalità dall'analisi delle umane facoltà che regolano l'intendimento; ma coscienzioso nelle sue ricerche, gli parve che non avesse risoluto il problema, e che le obbiezioni del suo antagonista conservassero ancora vigore: allora cercò nella ragion pratica, vale a dire nella morale, i principii certi de'doveri, e da essi rimontò alla psicologia ed alla ontologia. I missionarii destinati a propagare la vera religione nelle nazioni che ne sono prive, cominciano sempre dalla morale evangelica: provata la superiorità di essa sulle altre credenze, si elevano ai dommi. Tanto è vero che senza la parte morale non può giudicarsi di una filosofia! Ed in vero la prima restaurazione della filosofia da Socrate operata conferma l'assunto; perciocchè dalla morale quel grand'nomo partì per combattere tutte le ipotesi dei filosofi che l'avevano preceduto e i sofismi de'suoi contemporanei. I suoi successori, Platone ed Aristotele soprattutto, si elevarono alla metafisica ed allo studio delle facoltà dell'intendimento, dopo che Socrate aveva provato i principii della ragion pratica.

per tema di non alterarla. Alcune osservazioni seguiranno questa esposizione per legarle, e per farne spiccare il carattere generale, onde conchiudere il nostro discorso. Ciò faremo precedere dall'esame di una importante quistione, a nostro avviso, che sorge dal titolo dell'opera, cioè: Fino a che grado le scienze rivestano un carattere di nazionalità, e debbano da un amico della sua patria esser messe in veduta, come titolo di gloria, i lavori de' suoi sapienti.

Lo spirito nazionale che deriva dalla separazione geografica, precedente o coesistente a quello delle diverse razze che traggono dal suolo il principio che differenti le rende tra esse, viene spesso alterato dall' azione delle conquiste e da tutte le loro conseguenze. La forza, gl'interessi e le abitudini sono la causa di molte aggregazioni politiche, che paiono essere in contraddizione con gli elementi primitivi che enunciammo come costitutivi delle diverse nazionalità. Queste divisioni sono naturali, sono indispensabili come tutte le classificazioni, elemento di ordine necessario per regolare società composte di esseri imperfetti. Di più l' uomo deve avere affezioni ed interessi che sieno a sua portata, per occuparsene vivamente, per identificarvisi, per cercarvi garentia e gloria; e da ciò le famiglie, le tribù, i comuni, le provincie, le nazioni, lo spirito di corporazioni, di religione, infine quell' affinità che lega gli esseri che hanno idee comuni, oggetto simile, e bisogno delle forze di tutti per operare secondo uno scopo determinato. Da questo breve cenno sull'essenza della nazionalità, è ben chiaro che i risultamenti dell'umana intelligenza divengono un patrimonio nazionale, una nobile tradizione, un titolo di gloria, un principio di emulazione per i proprii cittadini, e sovente di orgoglio e di superiorità su quelli di altre associazioni meno favorite per la quantità o l'importanza degli uomini grandi. Così l'istoria ci trasmette che le tradizioni nazionali hanno esagerato qnesti titoli di gloria più che non li abbiano negletti; e uelle rivalità nazionali si presentano da ogni parte i nomi de' legislatori, dei capitani, e

dei sapienti, che rispondono ai bisogni naturali di ogni umana associazione di essere regolata dalla giustizia, difesa dalla forza, ed onorata ed avanzata dalla sapienza. Le virtù e gl'ingegni si sono tutti svolti nelle proporzioni di quelli necessarii per ogni legame sociale dalla famiglia alla nazione; e la filantropia che ne occupa la sommità, non è che la traduzione in lingua filosofica della fratellanza che la religione cristiana prescrive, cioè l'amore dell'umanità per ciò che vi è di comune rendendolo superiore a tutto ciò che ci può essere di vario nelle classificazioni enunciate. Per cui l'amore dell'umanità, come l'Utchinson dice, è l'ultimo grado dello sviluppo delle nostre affezioni che operano, dall'egoismo, ovvero l'amor di se, ch'esprime il termine il più basso della scala delle affezioni, all'ultimo che indicammo (1). Fissata la differenza che è tra il valor morale delle affezioni circoscritte, e di quelle più larghe; resta a determinare fino a qual punto lo scibile possa essere considerato nelle sue produzioni come una proprietà nazionale, o appartenente alla umanità, o ad una delle sue più vaste partizioni. Se si accetta come verità, che gl'individui sono responsabili delle loro azioni, e sono secondo il merito intrinseco di esse giudicati, è naturale che tutte le umane associazioni che sono composte d'individui sieno sommesse a questa stessa legge, la quale si applica non solo alla moralità, ma anche all'intelligenza, poichè l'umanità non è compiuta che sotto questo doppio aspetto e per

(1) Ecco come il citato autore si esprime: « La più alta perfe- « zione della virtù umana consiste a conservare quella universale « benevolenza che ci determina a reprimere tutte le affezioni limita- « te, ed a sagrificare i nostri interessi a quelli della società, ben « inteso che si conservano le affezioni che esigono le differenti rela- « zioni della vita, per quanto sia compatibile con l'ubbidienza che « dobbiamo all'essere supremo. Nondimeno quando qualcheduna di « queste affezioni eccede le proporzioni richieste, e prende il di sopra « su quelle che sono più estese, la morale difformità diminuisce in « proporzione della bellezza morale della limitata affezione che do- « mina sulla più estesa. » Utchinson, *Philosophie morale*, I, 1, 411.

conseguenza le nazioni sono solidarie dello sviluppo intellettuale che presso di esse si opera. E quando il Vico, diceva, che i sapienti erano l'intelletto delle nazioni, esprimeva con una laconica sentenza la verità che abbiamo enunciata. L'interesse che si ha costantemente a servirsi di tutt'i ritrovati delle arti, e tutte le forme della letteratura, per consacrare la memoria de' sapienti, dimostra pur troppo, che l'istinto publico presentiva l'alta idea del Vico. Per cui è un dovere per ogni buon cittadino di rilevare i titoli della gloria patria nello scibile umano, tanto più che i passi parziali fatti dagl' individui, e dalle nazioni, sono gli elementi o e gli sforzi che avanzano la specie umana considerata sotto l'aspetto di una più generale associazione che seguita le leggi le quali al suo destino presiedono, e che tendono allo sviluppamento delle sue facoltà in un'armonica proporzione. Ma in queste relazioni tra le società parziali, e l'umanità ha a nostro credere i limiti in cui dev'esser circoscritta l'importanza scientifica rispetto ai progressi dell'umana intelligenza considerata nel senso il più generale. Questi limiti si deducono dai principii generali dell'umana costituzione; giacchè le classificazioni, utili, indispensabili come forme, sono sempre divisioni umane, nel mentre che lo scibile è generale, ed è superiore a tutti questi scompartimenti di nazionalità. Per lo che accordata alla gloria nazionale la parte che l'è dovuta, non bisogna restare nel principio esclusivo e credersi solo dotato delle facoltà, che la provvidenza ha compartito a tutti gli esseri intelligenti: tanto più che ogni popolo per le sue condizioni locali, o quelle che lo dominano in un periodo della sua esistenza, ha disposizioni più spiccate in certe tendenze, che gli facilitano di svolgere una delle facce dello scibile umano meglio di altre nazioni, che non hanno l'istesse favorevoli circostanze. E questa divisione del lavoro nell'intelligenza si riassume nell'unità con le facilitazioni che i metodi diversi le danno: ed in ciò non differisce dal modo come si opera per le produzioni materiali.

Un popolo, che non volesse acquistare altre conoscenze che quelle dai suoi dotti elaborate, sarebbe così assurdo, che quello che non volesse soddisfare i suoi bisogni fisici che con prodotti del proprio suolo. E questa pretensione è in opposizione diretta con la legge suprema che la provvidenza ha imposto, cioè la reciprocità dei bisogni, che ha la sua contropruova nella debolezza dell'isolamento contrapposta alla forza che si ricava da essere ad altri associato. In questo principio risiede l'umana sociabilità, di cui il commercio considerato su tutti gli aspetti n'è il mezzo più attivo.

Fissati i limiti tra la nazionalità e l'umanità sotto l'aspetto scientifico, dobbiamo indicare le gradazioni nelle diverse diramazioni dello scibile. In fatti la letteratura, che il Bonald ha chiamato l'espressione della società, è quella che più suol considerarsi come patrimonio peculiare, perchè sorge da tutte le circostanze particolari di una società, ma si rannoda all'insieme, perchè il tipo del bello è generale e non parziale, e lo studio dei classici n'è la dimostrazione pratica. Se l'essenza del bello è indipendente dalle circostanze parziali, quella del vero, ch'è lo scopo delle scienze, non lo è certo meno. E come le forme che rivestono l'espressione del bello sono più svariate, che quelle più severe le quali debbono esprimere il vero; così ne risulta che le scienze rivestono un carattere più generale, che le letterarie produzioni. Ma bisogna anche osservare che le scienze morali sono più strettamente collegate con la letteratura. Epperò i poeti sono nei primi periodi, quelli che esprimono le verità morali, che più tardi i filosofi elevano alla dignità di scienza (1); per cui benchè le leggi dello svolgimento delle umane facoltà, e quelle de' doveri, sieno così assolute e generali, che quelle della geometria, della meccanica, e della fisica;

(1) La Germania dopo il rinnovamento della coltura presenta un fenomeno che i suoi filosofi hanno preceduto i suoi poeti: Leibnitz è più antico di Klopstock. Ma si osserva che vi era molta poesia nella filosofia tedesca, e molta filosofia nella sua poesia.

pur nondimeno ci è costantemente un marchio nazionale nelle scienze morali, e nei loro cultori, che non si scorge nelle scienze esatte, e naturali, per ragioni facili a conoscersi. Se noi ci siamo dilungati in questa digressione è stato per rendere giustizia al sapiente autore, il quale rivendicando la gloria filosofica dei primi cultori italiani e indicando quali germi fecondi avevano gettato per il metodo, ha mostrato che altre nazioni poste in più felici circostanze li hanno svolti, e hanno avanzato la scienza, lo che l'Italia non aveva potuto fare per istoriche vicende; e con questa alta maniera di giudicare è restato nei limiti naturali tra la nazionalità, e l'umanità, ed ha risoluto praticamente il problema che sopra enunciammo. Passando ora alla divisione dell'opera, essa è in due parti, le quali trattano egualmente del metodo. Esposizione delle diverse dottrine tentate per il rinnovamento della scienza o del senno umano, e quelle che furono frutto dei lavori dei filosofi italiani su questo oggetto nel XV e XVI secolo fino al Galileo (1). Mette l'autore in paragone le dottrine emesse dai filosofi italiani sul metodo specialmente, con quelle dei grandi ristoratori della scienza, come Bacone, e Cartesio, e da questo confronto ne risulta, la priorità per il metodo esperimentale restar ai filosofi italiani: indica in seguito le cause estranee alla scienza che l'hanno arrestata in Italia segnalandone i suoi cultori isolati, e nota il suo rinascimento nell'Italia meridionale rappresentata dal Vico, e dal Genovesi: rannoda a questi ultimi come continuatore il

(1) Qui trascriviamo un passo del Galileo, che l'autore riporta, e a cui più si appoggia per il suo assunto.

« L'autorità dell'opinione di mille nelle scienze, non valere per « una scintilla di ragione per un solo. E che verissima era la sen- « tenza di Alcinoo, che il filosofare vuol esser libero ..... Alla ma- « nifesta esperienza si debbono posporre tutti gli umani discorsi: e « che la logica è istrumento prestantissimo a conoscere se le dimo- « strazioni trovate procedono concludentemente, ma incapace affatto « di trovar nulla di nuovo ..... E desiderò con Seneca penetrare la « costituzione dell'universo. » *Galileo, Delle macchie solari.*

contemporaneo Galluppi, e così cerca stabilire una filiazione di dottrine filosofiche, particolarmente nell'Italia meridionale, le quali rivestono un carattere particolare, che mette in comunicazione l'idee di S. Tommaso con quelle del chiarissimo professore dell'università di Napoli (1). Passa in seguito ad esaminare più partitamente il metodo che sorge dalle dottrine de' filosofi italiani, riassumendolo sotto la denominazione delle arti. Tratta delle invenzioni, dell'induzione, della dimostrazione, della sintesi, dello studio della natura, de' suoi precetti, e del metodo degli studii speculativi: e qui termina la prima parte. La seconda comprende l'applicazione di essa per mezzo di diciannove aforismi, ove sono esposte le idee dell'autore sulle differenti quistioni, che crede non compiutamente trattate dai diversi cultori della filosofia degl'Italiani ai dì nostri, come la realità, lo spazio, la durata, la reminiscenza, le idee universali, del principio di causalità, dell'ordine causale dell'universo, del criterio di ogni verità, della dimostrazione, del senso comune, e dell'assoluto. Nella sua conclusione fa notare le lagune che il rinnovamento della filosofia italiana è destinata a riempire e neglette dai filosofi che hanno lavorato alla risurrezione della scienza, ch'è l'oggetto della sua opera, seguendo il metodo dell'antica filosofia italiana. Per evitare ogni falsa e incompiuta esposizione, noi qui trascriviamo quelle opinioni dell'antore, dalle quali si possa meglio comprendere e dedurre il complesso della sua opera.

1. Rilevare dall'esame profondo del subbietto, e del fine

(1) In una memoria per noi scritta nel 1821 cercammo determinare il carattere della filosofia napoletana, deducendolo dal carattere generale delle dottrine, e dalle tendenze dei suoi cultori. Fissammo questo carattere, e credemmo trovare una costante analogia non solo tra i moderni, ma anche con i Pittagorici, e i filosofi della Magna Grecia. Abbiamo avuto la consolazione di trovare il più delle nostre idee professate dal Mamiani, e nel seguito del discorso ne indicheremo qualcheduna, e faremo rilevare ove siavi differenza.

della filosofia le modificazioni speciali, e l'uso proprio a cui bisogna sottomettere la dottrina comune del metodo naturale.

2. L'ingegno, e l'industria di ogni ristorazione intellettuale consiste nel riprodurre, nel diffondere, nel persuadere altrui il metodo comune della natura. Da ciò si comprende evidentemente per quali cagioni delle intentate ristorazioni del senno umano, la Socratica, l'Alessandrina, e l'Italiana, solo la nostra italiana sia riuscita a bene. Certo che Socrate molto fece, e molto travagliò per ricondurre gli uomini ai precetti del senso comune, e un germe prezioso di riforma filosofica poneva; ma perchè Socrate ebbe l'animo volto più presto alle operative dottrine, che alle specolative, ed anche perchè non insegnò punto come si potevano mantenere, e sottoporre a ferme regole i dettati del senso comune, a breve andare deliramenti comparvero. La ristorazione alessandrina credè riparare alla vecchia infermità dell'intelligenza curvandola sotto il peso di nuovi dogmi colorati da una luce artefatta, e mistica. Procolo fece con tristo esempio presumere oltre al debito della dimostrazione, e coprì di un abito geometrico i romanzi. Solo dunque in Italia, e segnatamente Galileo ritornò l'intelletto umano con stabilità, ed intelligenza ai ricordi della natura.

3. Il mutarsi, il contraddirsi, l'oscillare perpetuo delle opinioni costituisce lo svolgimento largo, fatale, e inevitabile dell'idea filosofica, il quale può essere rappresentato assai convenevolmente da un conflitto di forze opposte e variabili, d'onde sorge un moto perturbatissimo e pur necessario che dura, fintantochè l'azione de' costanti non prevalga su quella dei variabili, e quindi non esca un moto regolare ed uniforme.

4. L'ecclelicismo non è per se una forma di filosofia, ma solo un principio metodico, il quale consiste nel fuggire a tutt'uomo le preoccupazioni sistematiche, nel diffidare di ogni dottrina, e riconoscere la verità ovunque risegga (1).

(1) Il passo che riportiamo del Campanella tratto dall'opera

5. Dal fatto perenne dell'intuizione immediata lo scibile umano finisce tutto per appoggiare la sua certezza sull'evidenza intuitiva. Per qualunque miracolo del senno umano, mai non potrà farsi sparire il primo essenziale postulato di lui, il fatto della coscienza. Però a questo sol fatto potrebbero metter capo insieme il principio di ogni scienza, il principio di ogni certezza; vale a dire che i fenomeni costanti e semplici compresi in ogni atto d'intuizione potrebbero divenire un giorno il solo principio sperimentale richiesto alla deduzione dell'umana sapienza.

6. Il sapere umano guardato ed osservato nella materia ove termina abbiamo asserito arrivare in alcuna parte e seguitare ad approssimarsi ad un assoluto di scienza, vale a dire ad una teorica somma e generalissima cui stia in cima un sol dato sperimentale, e dentro il cui dato si confondono insieme perfettamente il principio di ogni certezza e il principio di ogni sapienza.

7. A questi risultamenti finali, conchiude l'autore, siam giunti rendendo la quistione della realità dello scibile indipendente affatto dall'altra dell'origine dell'idee, e sciogliendoci da molte vertenze particolari sulla natura, e generazione

di cui discorriamo è in armonia colle idee dell'autore sull'eccleticismo.

« Discoprire la natura delle cose è molto arduo, ma assai più « i modi con i quali ci facciamo a conoscerle, essendo che immensa « difficoltà risiede nel perscrutare la natura dell'anima, e le sue ope- « razioni quasichè insensibili, ed inescogitabili; onde avvenne fin « qui, che i fabbricatori degli istrumenti artificiali del nostro sapere « non costruirono quelli conforme all'indole, ed agli atti dello spi- « rito, ma con l'arbitrio, e l'autorità ...... Egli intendeva far cam- « mino tra gli scettici e i dogmatici, gli uni pazzamente ostinati a « negare ogni realità e gli altri confidentissimi a spiegare ogni cosa, « nè tampoco voleva procedere con gli empirici, che pretendevano « ragionare con sole apparenze variabili, ed accidentali. Sussistere « delle verità costanti, e apodittiche, e queste risiedere negli uni- « versali supremi, di cui il principio, e la materia, è l'intimo sen- « so, il testimonio di tutti gli uomini, e l'uno e l'altro formano il « fondo dell'umana esperienza. »

di alcune facoltà, parimenti ci siam sottratti a risolvere in si, o in no la quistione sulle idee, e i giudizii a priori sintetici, e solo ci siamo attenuti al canone nostro metodico di escludere gli uni, e gli altri dalla dimostrazione apodittica dell' umano sapere. Abbiam negato ai Locchiani che questo possa rimaner contento alle pruove sperimentali, e talvolta al mero empirismo. E contradetta abbiamo ai razionalisti la falsa speranza di toccare l' assoluto della certezza con le suggestioni istintive dell' animo. Al Reid abbiam negato che possa costruirsi filosofia razionale fino a che non si provano i dogmi del senso comune attinenti all' ordine conoscitivo; i quali dogmi però noi abbiam raccolto ed interrogato a ciascuno istante, e di pari con quelli abbiam procacciato di far procedere le nostre dimostrazioni. Abbiamo eziandio posto termine, per quanto ci sembra, ad una confusione durata fin qui nel modo di contemplare l' intelligenza, poichè i Locchiani, per intemperato desiderio di semplificare i loro sistemi, hanno negato ogni maniera d' istinto, la quale non consistesse tutta in certi apparecchi nervosi, ed in certo modo arcano degli organi. Per lo contrario i razionalisti impinguando cotali dottrine, mischiarono insieme l' istinto colla ragione, e propagarono al primo l' autorità, e la forza della seconda. A noi sembra di dover proclamare spartitamente i dritti della ragione, e la virtù dell' istinto, e mentre noi ci serbiamo a parlare di questo in altro dettato peculiare ed apposito, diciamo al presente ch' egli non può e non debbe mai usurpare il luogo della ragione, e chi lo mischia con lui conturba e vizia il dominio intiero della razionale filosofia.

Riassumere il senso generale di questo estratto dell' opera è ciò che ci resta fare, e proporre qualche dubbio, sicchè permetterci alcuna osservazione, è ciò che solo possiamo fare, avendo sempre in mente la distanza che separa le nostre scarse nozioni dalla vasta scienza, che l' autore possiede. E così daremo se non l' analisi dell' opera, un impulso per eccitarne alla lettura, che è il nostro scopo.

Possiamo così riassumere l'opinione dell'autore.

La filosofia è una scienza che esiste: gli uomini l'hanno cercata, ma hanno mancato di buon metodo, perchè non hanno in esso serbate proporzioni tra i diversi elementi che costituiscono la natura; ora fondandosi sul mondo materiale per tutte le osservazioni, e non tenendo conto della parte interna dell'uomo, cioè la coscienza; ora abusando dei principii a priori arbitrariamente stabiliti; ora appoggiandosi al comune sensorio, senza averne dimostrato i principii; ora perchè dominati dal misticismo, e facendo entrare le cause occulte come elementi di calcolo, sempre volendo giungere alle conoscenze che sono superiori alle nostre facoltà, per aver altra volta voluto come gli alessandrini, e come gli ecclettici francesi attuali costruire una filosofia scegliendo dalle altre; ora complicando la quistione della realità dello scibile, con quella dell'origine dell'idee; ora mischiando la ragione, e l'istinto; ora negando l'una o l'altro. Nei filosofi italiani ben meditati, e particolarmente nel Galileo vi è il metodo vero esperimentale, che evita tutto ciò che vi è di falso, o d'incompiuto negli altri tentativi fatti per la ristorazione della scienza. E svolgendo questo, appoggiandosi al Vico, al Genovesi, ed al Galluppi, che hanno ripreso il metodo italiano, l'autore ha risoluto il problema, colmando nelle regole, che espone nei 19 aforismi, tutte le lacune, che segna come cagioni che hanno rese incompiute le rinnovazioni tentate nella filosofia, e ritardata la costruzione di una filosofia unica e prima, che è lo scopo della scienza, e ch'è il vero riassunto dell'umana sapienza. Da questo breve sunto ci par facile dedurre che l'autore ha voluto risolvere il problema che enunciammo, come doveva prendere origine la sua opera, cioè determinando i limiti delle nostre conoscenze, istabilendo il metodo, che potesse più forte avanzare in questi limiti, cercando sempre allargarli, e tendendo verso l'unità dei principii dello scibile intiero, e ciò restaurando i principii dei filosofi italiani.

Ripeteremo che noi non possiamo, come chi farà l'analisi di quest'opera, determinare se effettivamente tutte le quistioni sieno risolute, le lagune riempite, e gli errori emendati, e se non vi resti che applicare il metodo ritrovato per costruire la filosofia prima.

Noi ci limiteremo a due sole osservazioni. L'una sul carattere della filosofia italiana, e l'altra in quale delle scuole filosofiche l'autore possa essere noverato, se non in un senso assoluto, almeno approssimativo.

1. Facendo attenzione a ciò che l'autore dice nella sua opera sul carattere dell'italiana filosofia, ci sembra se mal non lo comprendemmo, che il marchio principale che gli pare deffinirla, sia di essere indigena nella sua origine, sperimentale nel suo metodo, e pratica nel suo scopo. Benchè l'autore non abbia fatto entrare nell'epoca di cui tratta l'antichissima filosofia italiana, pur nondimeno sovente rammenta la tradizione, come uno degli elementi dei concepimenti della filosofia italiana al XV secolo. Mi si permetta un dubbio: la parola tradizione che oggidì è molto in uso, mi sembra vaga, finchè non ne sia determinato il senso, mentre serve sovente, (e non è certo il caso) a covrire l'ignoranza di un'epoca, che non ha lasciato documenti, e sostituirvi ipotesi appoggiate da una magica espressione, che loro serva di autorità. Ora la tradizione filosofica è forse più difficile a trovarsi, mentre se voglia con ciò esprimersi le opinioni di alcuni filosofi, che non hanno lasciato scritto le loro dottrine, e si trasmettono alla posterità mediatamente, allora le opere dei filosofi greci sarebbero depositi di tradizioni per la filosofia orientale, o per quella della grande Grecia, cioè l'antichissima filosofia italiana: alcuni autori romani, come Cicerone e Plinio lo sarebbero per le opere perdute dei Greci, e i S. Padri, e particolarmente gli Stromi di S. Clemente lo sarebbero per tutta la colta antichità, fino alla scuola di Alessandria. Se ciò s'intende per tradizione, allora noi siamo felici di dividere l'opinione del Mamiani, mentre dicemmo

nella nostra citata memoria, che la filosofia napoletana aveva un carattere che poteva desumersi dalle dottrine dei diversi autori emesse fino ai nostri contemporanei. Se poi per tradizione s' intendesse quella filosofia spontanea ch' è inerente all' uomo in tutt'i gradi d' incivilimento, ed anche prima di entrare in questo stadio (1), e che si enuncia con proverbii, e sentenze, e si trasmette oralmente, diremo che importante lavoro sarebbe il dedurre da questi frammenti la ragion pubblica, le idee generali sulle grandi quistioni che interessano l' uomo, e tutte le modificazioni, che le grandi vicende subite vi hanno portato. Il Vico ha già tentato di dedurre con estrema sagacità dalla lingua latina un sistema di metafisica che ha chiamato l' antica sapienza italiana, ed ha posto in fatto l' opinione di chi ha detto che in una lingua vi era un sistema filosofico intiero, mentre i segni seguono, e non precedono le idee ch' esprimono. Per lo che svolta l' idea del Vico, esaminato l'istesso principio sotto altri aspetti, corroborato di pruove, questa tradizione potrebbe così svolta, ed illuminata, servire di punto di partenza, e di continuazione delle filosofiche dottrine presso un popolo. Per conseguente se per tradizione l' autore intende la prima maniera da noi esposta, noi ci soscriviamo al suo detto, e crediamo che vi sia un carattere generale che possa travedersi a traverso le svariate sue modificazioni, dai Pittagorici fino ai contemporanei; ma se è la seconda nostra interpretazione, o altra da noi non segnalata, ne attenderemo lo svolgimento per accettarla. Ci permetteremo di esporre una nostra opinione già indicata,

(1) In altro lavoro enunciato faremo rilevare a suo tempo il carattere della spontanea filosofia, che altro non è che il frutto della riflessione che porta qualche volta l' uomo il più volgare a meditare sulla sua natura, e i suoi destini, e formolare le idee che se ne forma, e mostreremo che questa spontanea filosofia, e le sue massime, si trovan più nelle classi basse, che nelle alte, nelle agricole più che nelle commercianti: che la monotonia dell' esistenza, poche speranze di fortuna, e molte privazioni vi conducono, e le circostanze opposte ne allontanano.

cioè che noi crediamo, che oltre il carattere generale che notammo, e che l'autore indica nella filosofia italiana, cioè di essere indigena nella sua origine, sperimentale nel suo metodo, ed operativa nel suo scopo, tendendo all'applicazione pratica delle idee, vi è una differenza tra la filosofia dell'Italia estrema, e quella professata nell'alta, e nella media. Crediamo che la filosofia napoletana abbia per suo marchio caratteristico l'*indipendenza intellettuale*, cioè che niun individuo che ha applicato il suo scibile alla filosofia, si trovava legato ad una scuola, e che in conseguenza ricevesse per autorità una parte delle sue dottrine; ma al contrario riprendeva da se ad analizzare liberamente tutte le quistioni, da risolverle per mezzo del ragionamento proprio (1).

In fatti i Pittagorici benchè avessero per modello le dottrine orientali, pure la loro filosofia se ne allontanò e acquistò un carattere proprio da divenire generatrice di altre scuole, e non sembrare derivata direttamente d'alcuna. Così Telesio, Campanella, Bruno non poterono essere noverati, nè tra gli Aristotelici, nè tra i Platonici; ma cercarono di elevare un nuovo edifizio, che non fosse fondato sull'altro, e combattesse gli scolastici. S. Tommaso istesso che può essere considerato, come un continuatore de' Santi Padri, ed un precursore dei filosofi, riveste nelle sue opinioni una indipendenza, ed una originalità, che gli hanno servito di piedistallo ad elevarlo sì alto nella schiera de' pensatori. Chi può mettere in dubbio l'indipendenza filosofica del Vico? E Genovesi istesso, e tutt'i filosofi posteriori, come Pagano, Filangieri,

(1) Non bisogna credere che noi intendiamo dire, che i Pittagorici, i filosofi Cosentini, i nostri più vicini, e i contemporanei non abbiano fatto altro che applicare il loro scibile e nulla attinto, nulla ritenuto da altre scuole; ciò sarebbe un paradosso in contraddizione con la natura, lo sviluppo dell'uomo, e l'andamento delle scienze; ma intendiamo solo che abbiano fatte proprie le altrui idee, adottata, e rigettata l'autorità come principio di sommissione intellettuale per certi nomi, quali Platone, ed Aristotele.

Briganti, Grimaldi, benchè sentissero l'impero delle dottrine filosofiche del loro secolo, l'applicano in un modo più originale e più indipendente. Genovesi spiritualizza Locke di cui è seguace: Filangieri fa lo stesso dei filosofi del suo tempo, e le opere di Pagano, e di Briganti, paiono più scritte nel XIX secolo, che nel XVIII in cui lo furono. Il Lallebasque, ed il Galluppi, l'uno seguendo più la scuola di Condillac, e l'altro la Scozzese conservano una indipendenza nell' esposizione, o nelle conseguenze dei sistemi che hanno adottati. E potremmo dare nuove pruove del nostro asserto, con mostrare questo carattere in tutte le produzioni letterarie; ma ci ristringiamo a dire solo che il Genovesi anche in economia pubblica seguiva il sistema mercantile, ch' era de' suoi tempi; non però si eleva al di sopra di esso nelle sue lezioni, e lega la pubblica economia alle scienze morali tutte. Nell'alta e media Italia tutt'i filosofi erano in generale sottomessi ad Aristotele, o a Platone, e quando Lorenzo dei Medici voleva combattere negli Scolastici il primo, tutti i filosofi della sua società presero il Platonismo per bandiera, e benchè lo modificassero seguendo gli Alessandrini non osarono immaginare una ristorazione filosofica moderna, con nomi contemporanei: ed è ciò a mio credere, che distingue la scuola napoletana dalla toscana, ove erano sommi ingegni, che hanno onorato l'Italia, ed avanzata la scienza. Il Roscoe nella storia di Leone X così si esprime, sullo stato della filosofia in quell'epoca. Dopo di aver parlato della lotta tra gli Aristotelici, e i Platonici dice: » Nondimeno i due » partiti ebbero frequenti combattimenti, ed alla fine del » XIV secolo il trionfo del Platonismo fu quasi compinto. Il » rispetto che ispirava il Cardinale Bessarione, gl'infaticabili » lavori di Marsilio Ficino, e lo stabilimento di un'accademia Platonica sotto la protezione di Lorenzo dei Medici » in Firenze furono le cause principali della superiorità che » ottenne questo sistema. La morte di quelli che l'avevano » favorito lo fece declinare, e la dottrina di Aristotele me-

» glio compresa ed esposta con maggior abilità dai sapienti » greci riprese il suo ascendente. »

Ma un' altra differenza noi osiamo far osservare, tra la scuola napoletana, e la toscana, la più importante in Italia, e questa è nelle applicazioni delle dottrine alla pratica delle cose umane; in Machiavelli, e Vico come due sommità, che rappresentano il modo di applicare la filosofia all' istoria. Certo Machiavelli è il primo ed è restato il più alto tra i moderni nell' applicazione della filosofia all' istoria; ma non è certo, perchè mancasse di genio, come il Roscoe sostiene, che vedeva le cose umane sotto un rapporto strettamente empirico, e che spesso la contraddizione de' fatti che si succedevano lo imbarazzavano, perchè non fosse guidato da nessun alto principio sull'andamento, e i destini della specie umana; ma perchè nel carattere di quella scuola vi erano due principii che hanno dominato anche l'uomo superiore, l'ammirazione cieca per gli antichi, e l'amore del positivo. Ora tutto ciò, che vi può essere di erroneo in Machiavelli ha questa doppia sorgente; per cui non credeva doversi elevare a principii generali per giudicare i Romani e poi tutti i governi; ma dedurre da' Romani ciò che era applicabile ai suoi tempi, diffidando della specie umana, e tenendo conto del successo come risultamento. Tutti gl' istorici italiani illustri hanno seguito questa strada da Guicciardini fino a Davila, ed ai Veneziani, e si sono modellati sul carattere romano, cioè quello di uomini di affari, e non di speculazione. Il Vico al contrario nelle sue luminose elaborazioni, nei suoi errori istessi, o che induce, o che deduce, mira sempre a far trionfare i principii i più alti su i fatti, ed ha il carattere greco, e certo può essere assimilato ai filosofi di quella contrada, lo che è impossibile per il Machiavelli e la sua scuola. Terminiamo queste digressioni sul carattere della filosofia italiana, che accettiamo quella dell' autore, facendo notare solamente la differenza fra l' Italia estrema, e l' altre parti della Penisola.

2. Consideriamo come importante notare a quale scuola filosofica l' autore appartenga, perchè quantunque questo giudizio non possa essere altro che approssimativo, perchè egli ha in mira di rinnovarne una; pur nondimeno mettere in luce le affinità che più ad una data scuola lo legano, è un mezzo dato ai lettori di compiere questo imperfetto lavoro. Dalle sue opinioni fedelmente da noi trascritte, si vede chiaro che rigetta l'autorità, perchè vuole la libera discussione nelle filosofiche elaborazioni, e si appoggia sul Galileo che citammo: rigetta i principii a priori come arbitrarii, ciò che lo separa dagl' idealisti; considera il misticismo come perturbatore dell' avanzamento della filosofia, come una delle conseguenze dell' idealismo; trova che i sensualisti hanno preso una falsa strada con occuparsi della quistione dell' origine dell' idee mischiandola con quella della realità dello scibile, e che di più, volendo tutto conoscere per mezzo delle sensazioni, hanno mutilato l' uomo per semplificare la scienza, e si sono così privati di conoscere l' uno col non analizzare l' essere interno ed il fatto della coscienza, e di avanzare l' altra, perchè senza la cognizione dell' uomo com' essere intelligente e morale, non vi può essere scienza filosofica. Queste osservazioni dedotte lo separano dalla scuola sensualista. Inclinerebbe, per quanto rimproveri quest' ultima scuola, alla scozzese, che gli aveva fatta l' istessa obbiezione, ma come non trova che i principii del senso comune sieno prima dimostrati, benchè li consideri come una eccellente base per filosofare, ma mancando alla scuola di Reid la condizione di averli dimostrati preventivamente, pare dichiarare che se ciò non è fatto, egli rigetta questa scuola, con la quale ha molte opinioni comuni. All' eccletticismo moderno non può appartenere, perchè dichiara che non è una filosofia, ma un metodo per cercarne una, scegliendo tra tutte, e vi aggiunge, che ciò non deve produrre l' effetto desiderato, perchè gli Alessandrini non ne hanno fatto una felice applicazione. Eppure malgrado questa formale dichiarazione noi osiamo dire, che

la scuola alla quale l'autore più si approssima, con cui ha più idee comuni, è l'ecletica, e la scozzese da cui deriva in parte. Due condizioni costituiscono una scuola: il metodo, e i principii. Ora il metodo dell'autore altro non è stato che la ricerca di tutto ciò che i filosofi italiani dalla restaurazione delle lettere hanno su di esso scritto, e come non hanno fatto trattati compiuti, egli li ha comparati scelti, e fusi nei suoi aforismi, aggiungendovi le idee che trovava necessarie a compierli, deducendole dalle altre scuole filosofiche posteriori, di cui parte ne accetta, e parte ne rigetta. Ora ciò è precisamente la definizione che il nostro autore dà all'ecleticismo, come metodo, ed a questo solo lo restringe. Nel XXI fascicolo un nostro colto collaboratore, il Devincenzi ha con molto acume dimostrato, che volendo fare dell'ecleticismo un metodo che sceglie, deve avere un principio che gli serva di massima comune misura, per rigettare, o accettare le idee altrui, e questa verità che noi crediamo incontrastabile fa scorgere, che l'ecleticismo ha un principio, ch'è quello di esaminare non solo le nostre sensazioni, vale a dire i fenomeni sensibili, ma gl'interni, cioè a dire i fatti della coscienza, e rigettare tutte le ipotesi, o tutte le idee, che non sono provate dall'esperienza come fatti esterni o interni, e tutte quelle che sono incompiute per averne negletto una di questa serie di fenomeni. Ora da quanto esponemmo delle dottrine dell'autore è chiaro ch'egli siegua questo principio, e si appoggi molto sul fatto della coscienza, senza però mancare di tener conto delle sensazioni, e tutte le loro trasformazioni, e la sua favorevole opinione sul Galluppi che combatte in qualche idea, ma accetta nel complesso, come nel vero, e il non aver nominato punto il Lallebasque e la sua pregevole opera, è una pruova di più, che inclina ad associarsi agli Scozzesi, ed agli Ecletici, più che ai seguaci del Condillac; per cui fra queste due dottrine sì affini tra loro, può classificarsi il Mamiani approssimativamente, perchè ne siegue il metodo, e il principio. Ma mi si presenta un'ob-

biezione: l'autore può dire: io sono della scuola italiana, perchè cercare altro di ciò che ho detto? Per rispondere bisogna che io provi, che l'ecleticismo nou è un sistema, che ha la sorgente nelle condizioni parziali di un'epoca, ma che ha le sne basi nella natura umana, e che si ritrovi in tutta l'istoria della filosofia, lasciando allora a chi voglia oppugnarmi che vi sia stato un sistema generale dedotto da' principii a priori, che ha svolto tutta la scienza, ed ha risoluto tutte, o la più gran parte delle quistioni, senza prendere d'altre dottrine, e che questo sia il caso dell'italiana filosofia, e che servirà di norma alla sna restaurazione.

L'umanità è ecletica, perchè è imperfetta, mentre le diverse sette filosofiche altro non sono, a mio credere, che il modo differente col quale i caratteri svariati, che rivestono gl'individui manifestano il loro giudizio sulle opinioni, o i fatti umani a cui prendono iuteresse. In conseguenza, gli Stoici, gli Epicurei, i Mistici, i Dogmatici, gl'Idealisti, e i Sensualisti, sono tante varietà della nostra natura. I loro sistemi sono la riunione delle loro opinioni conformi, e derivanti dal carattere che rivestivano. Gli uomini più riccamente dotati tra essi, ne sono divenuti i naturali rappresentanti, compilando i sistemi, il cui principio risiedeva nella tendenza, che li dominava. In fatti basta un po' di riflessione, anche nelle relazioni le più volgari, per scovrire subito che si toccano le qnistioni che sono alla nostra circonferenza, e vedere uomini ai quali è estraneo anche il nome di filosofia decidere del libero arbitrio, e di altre quistioni le più alte in filosofia. Sovente le loro azioni sono la conseguenza, l'applicazione delle loro idee, e fanno della filosofia, come il gentiluomo di Moliere faceva della prosa. E perchè questo fenomeno? Perchè l'uomo circondato di pericoli e di misteri, e dotato d'intelligenza, deve malgrado lui decidere di alte quistioni (1). E questo giudizio istintivo è

(1) Spesso in una società frivola si parla delle persone, perchè

il risultamento del suo carattere, cioè del suo modo di essere. Tutt' i giudizii che noi chiamiamo parziali, interessati, o pregiudizii, gli attribuiamo a spirito di corpo, di casta, di famiglia. Or questo dimostra che ogni situazione particolare di un individuo gl' impone un certo ordine d' idee, sulle quali basa i suoi giudizii, e modifica il modo di pensare primitivo: per cui gli uomini hanno tutti una disposizione a giudicare nel senso di una delle classificazioni filosofiche. E questa disposizione primitiva è modificata dalla loro posizione sociale, e sperano il più sovente d' appresso queste diverse impulsioni, e le contraddizioni prendono anche ivi origine, nel dire come nel fare.

Si deduce facilmente da quanto dicemmo, ch' è egualmente nella natura che queste varie disposizioni rendano più atte le diverse sette filosofiche a coltivare con preferenza, e con successo quel punto di veduta della scienza, quella classe di fenomeni più in armonia col loro sistema generale. L' istoria della filosofia in fatti ci rappresenta in alcuni sistemi trattati con una grande superiorità tuttociò che riguarda le facoltà dell' intendimento, in altri quella della volontà: in alcuni l' analisi dei fatti esterni, in altri quella della coscienza: alcuni che hanno spinto l' analisi dei particolari, e la decomposizione delle idee alla massima lucidità, altri che hanno riassunto con una gran forza ed altezza le idee parziali nei principii generali.

Il bisogno di riunire in un corpo di scienza tutti questi diversi risultamenti della divisione del lavoro, è ciò che dà origine all' ecleticismo, non solo in filosofia, ma in tutt' i rami dello scibile umano. E perchè mai? Perchè tutt' i sistemi

è più facile delle cose il discuterne, e pure nel dire male o bene di un' azione, si arriva a decidere del libero arbitrio, e della immutabilità delle distinzioni morali, per attaccare o difendere un individuo, ed allora potete vedere le diverse tendenze filosofiche di tutti. E qui risiede la spontanea filosofia, di cui abbiamo promesso di trattare.

sono incompiuti, perchè l'umanità è imperfetta; giacchè l'istesse disposizioni, l'istesse qualità, che facilitano i progressi di un ramo dello scibile, sono opposte a quelle necessarie per operare l'istesso sugli altri (1). Ed in fatti è convenuto dai sapienti, che per il metodo, l'analisi e la sintesi erano due istrumenti necessarii che si verificavano reciprocamente, e che nessuno di essi isolato poteva avanzare le conoscenze umane: e ciò è riconoscere l'ecleticismo nei metodi. La giusta importanza che si assegna al principio di associazione, per il progresso delle scienze, di cui le accademie ne sono la pratica applicazione, come degli affari nei corpi deliberativi ed anche consultivi, per cose private, o pubbliche, sono la più forte pruova, che si cerca compensare l'imperfezioni individuali con la riunione degl'individui che nella discussione possano ed abbiano per iscopo di temperare ciocchè vi è di esagerato nei diversi sistemi, e trovare la media proporzionale. Il passaggio di Aristotele ove di ciò tratta, deve ritornare a mente di tutt'i nostri colti lettori. Ed in fatti questo è il problema di tutte le associazioni, che discutono. Applicato all'andamento delle scienze ha egualmente questo risultamento. Se si proponesse in principio ad ogni uomo che coltiva la sua intelligenza di accettare o rigettare nell'insieme tutt'i sistemi filosofici, da Pittagora fino ad Hegel, si metterebbe l'umanità nell'assurda posizione di rinunciare o alla scienza, o alla ragione, e qualunque dei due si scegliesse, sarebbe fatale ai progressi dello scibile ed in contraddizione con la nostra natura.

(1) A noi sembra chiaro che tutt'i cultori delle scienze naturali sono più atti, ed hanno in effetto meglio analizzato tuttociò che riguarda la teorica delle sensazioni, e i medici in tutte l'epoche sono quelli che hanno avanzato la scuola sensualista. Dall'altro canto tutt'i cultori delle scienze morali dalla metafisica fino alla giurisprudenza ed all'istoria filosoficamente considerata hanno meglio analizzata, e avanzata la conoscenza dell'uomo come essere morale. I teologi possono essere classificati con gli ultimi che nominammo. Ciò pruova che vi sono delle scienze, che facilitano la conoscenza dell'uomo com'esser sensibile, e delle altre com'essere morale.

Come si è progredito, in che modo? Precisamente nell'opposto, rigettando i sistemi nel loro senso assoluto, ed appropriandosi ed accettando tutte le verità particolari, che sono ciò che è restato dei lavori dei sommi ingegni. E per non dilungarci, mi restringo a notare, che si son conservati in Cartesio i metodi e le scoverte matematiche, e si sono rigettati i vortici, che formavano il suo sistema. Di Leibnitz, si sono rigettate le monadi, e si sono conservate tutte le verità sparse su tutt'i rami che ha coltivato; dalle matematiche fino alla legislazione. E così di tutt'i filosofi dell'antichità, e della moderna età. Per lo che ci pare aver assai chiaramente esposto, che l'ecleticismo non è un sistema arbitrario, effetto di circostanze particolari; ma che trae origine e forza dalla natura umana, ed è necessario per l'andamento ed il progresso delle scienze, le quali non ponno sortire che dagli sforzi di tutt'i loro cultori in direzioni diverse ed in armonia con le loro particolari disposizioni.

Una seconda quistione sorge dalla prima, cioè se vi sieno epoche in cui questa disposizione naturale riceva incremento dalle circostanze generali dello scibile. Sì certo: e ciò è comune con tutte le disposizioni naturali che hanno bisogno di condizioni e combinazioni per isvolgersi più compiutamente. Quando molti sistemi si sono costruiti, quando se ne sono derivate tutte le conseguenze, quando queste si sono trovate per la forza inerente de' principii non temperati di giungere logicamente alle esagerazioni, quando nelle loro applicazioni ai fatti umani hanno prodotto l'atrocità, allora si è perduto fede al sistema, e si è veduto che la logica, come il Galileo dice, deduce dai principii, e non li scovre, e che in conseguenza una esatta deduzione logica, che dava come risultamento un'assurdità in morale, non doveva ispirare fiducia, ma diffidenza, se non orrore.

In questo stato ove si vedono moltiplici sistemi, ma insufficienti per risolvere le quistioni che interessano l'umanità e che la scienza le promette, in cui le vicende mettono in

contatto nazioni e credenze ch'erano state separate tra esse per cagioni opposte, segno evidente che nella società si prepara una crisi, cioè che un ordine d'idee termina la sua missione, ed un altro comincia la propria, l'eclelicismo domina, perchè è l'istromento più atto a raddolcire le passioni, facilitare la tolleranza, mostrare non solo le differenze, ma notare le simiglianze nei sistemi diversi, facendo considerare le quistioni da tutti gli aspetti. L'epoca della scuola di Alessandria riuniva queste circostanze ch'enunciammo, ed annunziava la fine del mondo pagano personificato nell'impero romano.

Debbo però fare osservare che gli Alessandrini mancavano di una condizione importante per procedere ecleticamente. Il nostro sapiente autore osserva, che l'ecletico dev'esser scevro di preoccupazione nel procedere alla sua analisi dei diversi sistemi. Ma gli Alessandrini, avevano la disposizione opposta, qual era quella di provare l'identità delle dottrine orientali con le greche e di queste tra esse, e poi dimostrare che il paganismo racchiudeva un'alta filosofia, una perfetta morale, e che la sua parte esterna era un simbolo da interpretare. Questo scopo di spiritualizzare il paganesimo, per opporlo al cristianesimo, li condusse a due effetti; a non aver critica nella scelta delle dottrine, per cui le confusero, riunendo gli opposti e non i simili, e fecero un sincretismo, cioè un ecleticismo senza critica, e, per riunire dottrine opposte, a cercare nelle qualità occulte, nelle visioni, nella magia, nel misticismo, e non nel metodo sperimentale, i principii del loro giudizio. Ora queste circostanze non fanno autorità contro l'ecleticismo per formare una filosofia; ma credo star la difficoltà più su nella nostra imperfetta natura. L'ecleticismo, (mi si perdoni la frase) mi pare aver in iscopo in certe epoche di *codificare* la filosofia, non codificazioni a priori, come quella del Bentham; ma come quella di Giustiniano, cioè scegliendo tra ciò che esiste, ciò che è in armonia con i bisogni dell'epoca, e ciò che si so-

miglia, e non si respinge. La filosofia, come la legislazione è destinata a fare ancora molti passi incompiuti per far forse un po' meglio rinculare i limiti dell' ignoranza. Ma noi esseri passaggeri, limitati nello spazio e nel tempo, non possiamo giudicare ciò che è destinato all'umanità dalla somma providenza, che non è circoscritta da nulla di finito. Ci auguriamo che per la gloria dell' Italia, per ricompensa dell'autore, sì ben meritata, e per i progressi della scienza possa il Mamiani segnalare l'epoca di un rinnovamento di filosofia fatta dal popolo che il primo tra i moderni la coltivò. E crediamo aver data una idea dell' opera non per supplire, ma per eccitare al suo studio: aver annodata quest' analisi all'origine degli studii filosofici, indicato fino a qual punto la nazionalità doveva entrare nelle scienze, trascritte le opinioni dell' autore, segnalato il carattere della filosofia italiana nelle diverse sue regioni, e cercato di determinare per quale scuola l' autore aveva propensione. Saremo soddisfatti infine se di questo imperfetto lavoro si dica, che chi il fece era più animato dall' amore della filosofia, che non ne possedesse la scienza.

Luigi Blanch.

Articolo del Sig. G. Ferrari, *inserito nel* N° CCXXXIV *della Biblioteca Italiana.* — Giugno 1835.

La filosofia non progredisce solamente con un semplice acquisto di cognizioni, ma bensì per mezzo di una continua elaborazione delle dottrine. In questo procedimento il complesso della scienza va soggetto alla legge di una continua metamorfosi: ciò che prima era certo o dubbio diventa errore o verità; quelle idee che prima erano dominanti restano

accessorie; quelle nozioni che prima dirigevano rimangono semplici reminiscenze istoriche; que' libri ai quali ricorrevasi per l'istruzione generale diventano monumenti archeologici. Il vero fa dimenticare l'errore, il progresso fa dimenticare il passato: ma l'uomo di genio non deve arrestarsi al solo presente; deve giovarsi della sapienza de' precursori per accelerare il perfezionamento. Ecco quanto volle intraprendere il C. Mamiani nel suo rinnovamento dell' antica filosofia italiana, libro che riproduce un tesoro di sapienza nazionale pressochè ignorato, e ci annunzia nel tempo stesso la potenza di un ingegno nascente che potrà essere annoverato tra i primi pensatori della nostra penisola. Un rigore logico dominante in tutte le deduzioni, un modo di concepire formulato e severo, un' erudizione profonda, scelta e sempre diretta da un' alta intelligenza filosofica, una dottrina in gran parte appoggiata all'esperienza e la tendenza a predominare artificialmente coll' astrazione i dettati dell' esperienza; ecco i pregi ed i caratteri principali di questo libro che esce da una tipografia di Parigi coll' impronta del genio e dell' originalità italiana. L' enunciazione sola dell' impresa del C. Mamiani basta ad indicare l'altezza delle sue vedute. Egli si è assunto di dare una grande instaurazione del metodo seguendo i principii logici stabiliti dai filosofi italiani, e da tale instaurazione ha voluto dedurre una filosofia atta a conciliare in se le divergenze dei sistemi, a dare un fondamento logico allo scibile, ed a conciliare la scienza col senso comune. Noi tenteremo di seguire lo sviluppo delle idee più eminenti del C. Mamiani fin dove le nostre forze lo concedono.

§ 1. *Del metodo generale.*

L' opposizione delle scuole filosofiche e dei sistemi secondo il signor Mamiani dipende dai diversi metodi di cui si fece uso nelle scienze speculative. Nelle altre scienze si procede d' accordo da quelli che le coltivano perchè si segue la scorta

di quei principii logicali e metodici che la natura infonde in ciascun intelletto senza rivocare in dubbio l'autorità loro o cercarne le fondamenta; ma alla filosofia appartiene dichiarare le nozioni che compongono l'idea primitiva di qualunque soggetto di scienza, e appartiene altresì a lei richiamare a severo esame la logica naturale e provarne la legittima autorità. Dai diversi tentativi che furono fatti per risalire colla metafisica ad un vero anteriore a quello di cui si occupano le altre scienze, dai diversi metodi coi quali questi tentativi furono guidati, dall'incertezza con cui i metodi furono ideati in relazione alla grande distinzione fondamentale delle facoltà istintive e razionali, ne derivarono nella filosofia la varietà e l'opposizione delle dottrine. La diversità e le oscillazioni dei metodi produssero quelle dei sistemi; che furono aumentate dalle difficoltà e dalla natura propria della scienza, nella quale si trovano contemperati e confusi insieme l'istrumento colla materia. — Questa convinzione ha suggerito al C. Mamiani l'idea di riformare la scienza colla riforma del metodo. In coerenza di ciò egli ha diviso il suo libro in due parti: nella prima tratta del *metodo;* la seconda sotto il modesto titolo d'*applicazione* espone le sue dottrine. Una delle idee dominanti nella prima parte è di mettere in armonia nell'arte del metodo le facoltà istintive e le razionali: le conseguenze principali della seconda parte sarebbero di dare fondamento logico a tutto lo scibile, e di accordare il senso comune colla scienza. — Prima di proseguire ci si offre spontanea un'osservazione. Come si potrà determinare il metodo senza la precedente cognizione della mente umana che il metodo deve dirigere? Come si potrà dettar regole sull'uso di un istrumento che non si conosce? Lo stesso autore disse che « la filosofia è una ricerca adeguata della natura e delle operazioni dell'intelletto a fine di compiere la storia naturale dell'essere umano e di prestare a tutto lo scibile la prova, gli elementi e il *metodo* » (p. 158), e soggiunse che la dottrina del metodo

può *venire somministrata dalla sola filosofia* (p. 160). Dato adunque che le divisioni della filosofia procedano da quelle del metodo, sarà pure indubitato che non è possibile di determinare il metodo senza la cognizione della mente umana. Come si uscirà da questo circolo per impor fine ai dissidii della scienza? È poi certo che tali dissidii derivino dai metodi, o piuttosto non è forse più verosimile che procedano dalla stessa opposizione tra le facoltà istintive e le razionali, opposizione forse da cui viene iniziato il dibattimento che nell' economia suprema dell' umano sapere consolida ed estende le scoperte? Se poi le divergenze delle dottrine filosofiche procedessero dall' opposizione delle facoltà, noi crederemmo che dovrebbesi ricercare se la natura stessa delle facoltà possa illuminarci sulla possibilità e sul modo di conciliare le opinioni. Qualora per ultimo risultamento dell' analisi si ottenesse che l' opposizione tra le facoltà istintive e le razionali non fosse altro che l' opposizione tra i nostri desiderii, le nostre simpatie, le nostre abitudini e le dimostrazioni della ragione, non sarebbe dubbia la soluzione di quel problema che presenta il contrasto delle scuole filosofiche.

Mentre il C. Mamiani si andava formando un concetto dell' ottimo metodo filosofico, si accorse di un fatto assai rilevante, *appartenere cioè agli antichi Italiani la gloria ed il pregio di avere non pure ristaurato in ogni sua parte il metodo naturale, ma eziandio di averlo piegato più che abilmente alle condizioni singolari della filosofia.* Egli quindi dopo di avere rapidamente accennato le idee della scuola di Socrate, de' filosofi Alessandrini e della setta Eleatica intorno al metodo, descrive i progressi che deve la logica ai filosofi italiani, e l' accordo che sussiste nei loro principii metodici. L' opposizione che fu mossa all' autorità ed alla dialettica dello Stagirita, lo studio dell' esperienza e dei fatti proclamato generalmente, la grande divisione del metodo induttivo e dimostrativo sono le idee sulle quali insiste mag-

giormente il Mamiani nella sua rassegna delle dottrine metodiche italiane: l'Aconzio, il Nizolio, l'Erizzo, il Bruno, il Campanella, Leonardo da Vinci ed il Galileo sono gli autori sui quali egli fissò specialmente la sua attenzione. Sulle orme di questi grandi precursori il Mamiani procede a determinare il metodo da lui diviso in tre gradi o specie, cioè in *generale*, *particolare e progressivo*. Il *metodo generale* è quello che dirige la mente in ogni studio; il *particolare* applica ed accomoda il metodo generale alle condizioni speciali de' diversi studii; il *progressivo* si giova delle scoperte e dei risultati già ottenuti nelle diverse scienze per agevolarne il progresso (p. 74).

Il metodo generale secondo il Mamiani è composto di cinque arti, la *preparatoria*, l'*inventiva* propriamente detta, l'*induttiva*, la *dimostrativa* e la *distributiva*. — L'arte preparatoria è quella con cui si evitano gli errori, e si accresce vigore alla mente. Causa degli errori in ultima analisi sono 1° la *forma stessa speciale dei nostri mezzi conoscitivi; 2° la limitazione delle facoltà*; 3° *le tendenze istintive e affettuose; 4° lo stato anormale di esse tendenze e degli organi fisici* (p. 86). Lo scopo dell'altra funzione dell'arte preparatoria si è di *aumentare al possibile l'energia e l'indipendenza del principio nostro spontaneo e mettere le facoltà intellettive in perfetto equilibrio fra loro.* — Raccolti i fatti, sorge naturalmente l'induzione, la quale è di due sorte, poichè osservando isolatamente le sostanze e gli attributi s'*inducono* i *generi*, e osservando le produzioni e gli atti s'*inducono* le *cagioni* e le *leggi*. Fine principale dell'arte induttiva è la riduzione dei *fatti* o delle *cause:* sue parti sono le arti di *esperimentare*, di *congetturare*, e la *critica istorica*. — L'arte dimostrativa consegue regolarmente all'induttiva. Tutte le forme della dimostrazione si risolvono nel sillogismo, il quale può chiamarsi un'applicazione continua dell'assioma che il contenente contiene le parti del contenuto. La tendenza continua del lin-

guaggio alle forme elittiche, a compendiare l'espressione degli atti del pensiero diede a credere che il sillogismo fosse una formola artificiale a cui si adattano i ragionamenti e le scoperte già fatte: ma il Mamiani dimostra quale sia la forza logica del sillogismo, e come desso presieda all'atto stesso in cui la dimostrazione si fa percepire allo spirito nostro. Ne deriva da ciò l'importanza del sillogismo, l'importanza della dialettica, e la necessità di rispettare l'opera degli scolastici e di ravvivarla con un più largo spirito filosofico. — Compiute che siano le prime investigazioni, acquistate le prime notizie, sorge nell'intelletto nostro la facoltà di situar quelle in ordine perfettamente inverso. Per tal modo ei può discendere dal generale al particolare, dalla cagione all'effetto, può dal semplice venire al composto, dall'astratto al concreto, dalle parti al tutto, dalle conseguenze ai principii. Tale operazione sintetica dell'intelletto viene diretta dall'arte distributiva, la quale giova ad accrescere la lucidezza dei nostri concepimenti; ne agevola la cognizione delle attenenze interiori ed estrinseche; mutando i punti della veduta cogitativa occasiona lo scoprimento di nuovi fatti; talora in fine aiuta la comprensiva ad abbracciare tutta la vastità di un gran tema di ricerche e di studio, e avvia l'intelletto alla scelta successione regolare delle sue indagini (p. 117). Dall'arte distributiva dipendono gli ordinamenti che si ponno dare alle cognizioni umane.

Le idee del C. Mamiani sul metodo generale e sulle cinque arti che lo compongono attestano l'acutezza dello scrittore; ma considerate in relazione allo stato attuale dell'arte logica sono piuttosto vedute di fatti complessivi e di forme esteriori che non osservazioni analitiche le quali risalgano fino alle leggi primarie della mente. L'autore ha fatto precedere la determinazione del metodo alla cognizione della facoltà dell'uomo, ha voluto dar leggi alla mente prima di conoscerla; non è quindi da meravigliarsi se gli è sfuggito quel processo intimo costante che in se stesso racchiude la spie-

gazione ideologica di tutte le origini, di tutte le scoperte, di tutti gli errori e dell'andamento generale dello spirito umano. E per non dire che della scoperta e dell'errore, non è difficile dietro i progressi della scuola di Locke riconoscere i principali moventi nel semplice rapporto di due leggi, la sensibilità e l'associabilità, e propriamente nella duplice azione degli stimoli dirigenti l'attenzione, e delle analogie. La sola associabilità variamente atteggiata può spiegare con un procedimento unico l'esperienza dai primi movimenti del neonato alle scoperte di Newton, dai primordii della società alle combinazioni politiche più complicate. L'origine dell'errore vien dal Mamiani attribuita a molte cause con vaghe generalità: la scuola di Locke la ridusse al principio unico della memoria; ed egli stesso annunzia questo risultamento avvertendo che nella scuola di Locke il *complesso delle umane cognizioni è costituito dalle ricordanze, e che dalla fallacia di esse procede ogni errore* (p. 198). Tale risultato è antistorico: ma la profondità di quest'idea reclamava un attento esame, poichè suggerisce il pensiero di ridurre ad un problema unico, ad una legge unica tutti i traviamenti dello spirito umano, dalle prime illusioni dell'infanzia agli errori della metafisica. Nella cognizione della mente umana, nella psicologia si può cercare la soluzione di questo problema, e determinato una volta secondo le più semplici leggi psicologiche il procedimento intimo che conduce l'uomo alla verità ed all'errore, l'autore avrebbe potuto derivare la dottrina del metodo; avrebbe dato un valore scientifico a tutti i suoi precetti che, così considerati, altro non sono che norme dettate dall'osservazione di fatti complessi; avrebbe dato il grande nesso di congiunzione tra la psicologia e la storia; avrebbe dato la chiave per penetrare con una psicologia civile tutto il procedimento dell'umanità, tutta la vita delle nazioni, come si penetra colla psicologia individuale tutto il procedimento dei pensieri, delle illusioni, delle abitudini dell'uomo individuo.

§ 2. *Del metodo particolare e progressivo degli studii filosofici.*

Le ricerche per determinare il *metodo particolare* degli studii speculativi secondo il Mamiani si riducono *a rilevare dall' esame profondo del subietto e del fine della filosofia le modificazioni speciali e gli usi proprii a cui è bisogno sottomettere la dottrina comune del metodo naturale* (p. 137). Tutti gli sforzi del C. Mamiani qui tendono a vincolare l' osservazione all' attualità del momento presente, ed al procedimento materiale delle identità. Egli vuol giungere all' assoluta certezza colla filosofia speculativa, quindi, a parer suo, *in soccorso della filosofia vengono solo gli assiomi universalissimi, quelli cioè fondati sopra l' identità* (p. 137); quindi *qualunque dottrina empirica ovvero congetturale è inutile alla filosofia quanto al suo fine più alto* (p. 139); quindi nella psicologia *egli vuol sorprendere soltanto gli atti istantanei dell' intuizione immediata* (p. 138); quindi stabilisce che l' osservazione filosofica *non può disgregare il pensiero come i naturalisti fanno de' corpi, non può investigare altro intendimento eccetto che il nostro*, e finalmente non può *raccogliere e ritenere sotto lo sguardo il processo causale*, quel medesimo cioè, *ond' è ingenerato, svolto e condotto a maturità il soggetto della meditazione* (p. 138-139).

Noi concediamo che l' attualità dei fenomeni percepiti, la loro integrità complessa, la loro apparenza indecomposta siano necessarie a guarentire il rigoroso processo delle identità, siano condizioni indispensabili alla filosofia per giungere al vero indubitabile, per dare una dimostrazione rigorosamente matematica allo scibile. La sola identità può condurre all' assoluto. Ma se la filosofia non potesse comportar quella rigorosa certezza che è propria delle matematiche, se dovesse considerarsi come una continuazione della storia naturale, se

dovesse attenersi alle induzioni per agire colle grandi probabilità dell'esperienza, allora il metodo delle identità dovrebbe riuscire indubitatamente disastroso alla scienza. Il conte Mamiani stabilisce che nell'osservazione psicologica il pensiero non deve sottoporsi all'analisi, non deve decomporsi, non devesi cercarne le origini. È indubitato che il pensiero decomposto e risolto nelle origini non è più l'identico pensiero indecomposto, quindi non v'ha rigorosa dimostrazione matematica tra i risultati dell'analisi e le apparenze complesse dei pensieri indecomposti; ma lo stesso si può dire della fisica, della chimica, di tutte le scienze naturali. L'acqua quando si risolve ne'suoi più semplici elementi non è più l'identico fenomeno, quindi la sua origine nella fisica è un'induzione, nella matematica è un mistero. Ricuseremo per questo di riconoscere le leggi costanti della fisica? Ricuseremo quindi la scienza dei fenomeni dell'intelligenza perchè appoggiata all'induzione e non alle identità? — L'illustre autore conseguente ai principii del suo metodo vuole che l'osservazione filosofica sia limitata ai soli atti presenti del pensiero, all'unico nostro intendimento: e di fatto tolta la presenza del fenomeno non possiamo guarentire la sua identità; la mente di un altro non è punto identica colla nostra, le sue percezioni quindi non possono influire sulla scienza condotta col rigore delle identità. Ma questo ragionamento ha lo stesso valore tanto nella fisica come nella psicologia e distrugge egualmente queste due scienze. A che sarebbero ridotte le scienze fisiche e l'esperienza limitate all'osservazione individuale ed all'attualità del presente? L'induzione guida irresistibile dell'esperienza vuole che, conosciuti certi fenomeni, si desumano per indizii, per analogie gli altri. Per tal modo la mente senza percezione attuale immediata de'fenomeni può collegare i pochi fenomeni da lei percepiti coll'esperienza degli altri individui, può internarsi colle analogie nelle altrui menti, e colla scorta degl'indizii studiare gli atti dell'intelletto umano nei tempi più remoti

della storia, nella prima età dimenticata dell'infanzia; può abbracciare nell'immensa catena delle induzioni le varietà tutte della specie umana, dell'educazione, ed illuminare la psicologia collo studio istesso dell'uomo alienato di mente, e collo studio delle vicende che l'intelligenza ci presenta nella scala ascendente del regno animale. Si trasporti il rigore delle identità in questa psicologia induttiva che si associa alla storia naturale, e l'ambizione di una certezza geometrica distruggerà una scienza esperimentale che deve essere limitata al grado di verità o piuttosto di probabilità concesso alle scienze fisiche. — Il C. Mamiani ha sentito il contrasto violento e rovinoso che necessariamente deve produrre nella filosofia il metodo delle identità in opposizione al processo delle induzioni, e forse per ripararne le conseguenze stabilisce in alcuni suoi aforismi sul metodo progressivo *che la storia dell' intelligenza è per legge dell' essere suo una porzione positiva ed un' altra congetturale* (p. 168), distingue la filosofia prima dalle notizie delle origini del pensiero (p. 169), in fine insiste sulla necessità di *tenere indipendente affatto dalle dottrine fisiologiche la storia naturale dell' intelligenza* (p. 174), giacchè le dottrine fisiologiche *possono riuscire soltanto opportune riguardo alle pratiche applicazioni della psicologia empirica* (p. 175). Noi crediamo che la distinzione delle due psicologie, l'una empirica e l'altra razionale, l'una congetturale (induttiva), l'altra positiva renda sempre più evidente l'incompetenza del processo delle identità nelle scienze filosofiche. La divisione di due metodi nel condurre a due psicologie ci manifesta un formale attentato contro la scienza smentito dalla contraddizione a cui deve condurre. E di fatto la psicologia esperimentale procede colle induzioni, colle decomposizioni cerca le origini del pensiero, percorre tutto il campo dell'esperienza, si associa alle scienze fisiche e si giova dell'attualità dei fenomeni per illuminare l'osservazione e non per accertare l'identità nelle deduzioni: al contrario la psicologia

razionale deve ricusare le decomposizioni, le analisi, cogliere il pensiero nella sua apparenza complessa, disprezzare come congetturali tutte le induzioni e le analogie che sostituiscono la scienza esperimentale alle apparenze, e per accertare il rigore della dimostrazione deve ridurre la psicologia ai fenomeni attualmente percepiti. Questo contrasto nelle due psicologie può sussistere senza contraddizione ne' risultamenti?

Pertanto la divisione dei due metodi stabilita dal Mamiani sulle tracce di Reid, e da lui dissimulata colle denominazioni di metodo generale e particolare agli studii speculativi o arresta il processo dell'analisi e riesce disastrosa alla scienza nell'atto istesso che vuol ridurla a rigorosa dimostrazione, o se si limita a svelare l'ultima posizione cui giunge la mente pensante presenta un inutile apparato metodico.

§ 3. *Della scoperta degli oggetti esterni.*

Coll'*Applicazione del Metodo* il conte Mamiani nella seconda parte del suo lavoro si accinge ad una riforma delle scienze filosofiche diretta dal pensiero di conciliare il senso comune colla scienza e di dare allo scibile un fondamento logico, una compiuta dimostrazione. Il cardine primo d'ogni filosofia che intenda di giustificare le credenze del senso comune e di stabilire il sistema delle umane cognizioni su di una base legittima è la soluzione del grande problema sull'esistenza del non-me, la dimostrazione razionale della realtà degli oggetti esterni. Ecco la soluzione che dà il Mamiani di questo problema che la massa del genere umano non intende, e da cui non pertanto i filosofi fanno dipendere la certezza delle sue cognizioni e delle sue azioni. « Il nostro « principio spontaneo (egli dice) è uno assolutamente e rac- « coglie nella sua unità l'oggetto pensato. Ciò pertanto che « non è guari spontaneo o alla spontaneità contraddice è « fuori di quella unità che vale quanto fuori di nostra

» mente. — Ma il senso del dolore non è spontaneo: e » nulla di manco esso giace dentro l'unità subbiettiva di » nostra mente; ne segue che noi vogliamo e non vogliamo » ad un tempo solo. — La contraddizione dei fatti è sem» pre apparente. Adunque dee esistere un terzo fatto che » spieghi la contraddizione anzi espressa, e fuori stando dalla » spontanea unità abbia quotidianamente forza di tenere uniti » in un subbietto medesimo quello che è spontaneo e quello » che no. — Ma provare che dee esistere un fatto, estraneo » al subbietto pensante e capace di tener quivi congiunto » lo spontaneo e il non spontaneo, è provare appunto che » dee esistere qualche cosa fuori di noi e sopra noi ope» rante. » (pag. 259) — Deduce il C. Mamiani da ciò 1° che i sentimenti tutti passivi dell'animo nostro attestano di necessità l'esistenza di una forza esteriore; 2° che le nostre percezioni non sono che segnali delle cose esteriori, giacchè la mente può avvertire l'esistenza degli oggetti esterni, ma non può uscire da se stessa, e non vede alla fine che le proprie percezioni (p. 260); 3° che le cose esterne e le nostre idee pertanto sono due serie parallele che continuamente si corrispondono senza che si possa dimostrare la loro somiglianza o dissomiglianza; 4° finalmente che non possiamo assolutamente riconoscere l'esistenza nè della materia, nè di altra sostanza, non potendo noi conoscere la somiglianza, il rapporto che sussiste tra le cose e le nostre idee (p. 264).

Nei minimi termini il ragionamento del Mamiani sugli oggetti esterni si riduce ad asserire l'unità della nostra mente; ad avvertire il contrasto dei fenomeni da noi percepiti, ed a stabilire la necessità dell'esistenza di cose esterne che spieghino tale contrasto, che non può derivare dall'Unità pensante. La conseguenza ne è che noi possiamo logicamente asserire l'esistenza degli oggetti esterni senza conoscere il rapporto che ha ciascuno di essi colle nostre percezioni. Queste deduzioni presentano un'evidenza geometrica irrecusabile?

Procedono con quel rigore logico per servire al quale lo stesso autore vuole fondare la filosofia *soltanto sugli assiomi universalissimi*, *quelli cioè fondati sopra l'identità* (pag. 137)? Quella necessità logica che esclude la possibilità del contrario si trova nella sua scoperta degli oggetti esterni? — Noi osserviamo prima di tutto con D. Hume che la nostra percezione non ci presenta altro che una serie di fenomeni, che l'ordine costante col quale si succedono i fenomeni ci dà l'idea della causalità, e costituisce per la nostra mente le leggi della natura, e tutta la nostra esperienza. Ma il legame che passa tra i fatti dell'esperienza, tra i fenomeni da noi percepiti non è punto logicamente necessario; nessun principio di ragione può dimostrare che un fenomeno deve assolutamente precedere un altro fenomeno; e l'ordine dell'universo, le leggi costanti della natura potrebbero cambiare senza che la ragione possa essere colta in contraddizione. Il procedimento delle matematiche è inevitabilmente necessario, la dimostrazione d'un teorema di geometria include l'impossibilità del contrario, ma l'identità matematica, il puro giudizio non vale non solo a dimostrare l'impossibilità che possa cambiarsi l'ordine dei fenomeni, ma neppure giunge a stabilire un necessario legame di causalità tra due fenomeni che costantemente si succedono. Ora tutto il ragionamento del C. Mamiani consiste nel provare l'impossibilità che l'*uno* pensante produca una *dualità* di fenomeni, nel provare l'impossibilità che la nostra volontà produca i fenomeni contrarii alla nostra istessa volontà. Che cosa suppone quest'impossibilità? che alcuni fenomeni o spontanei o passivi in relazione a noi procedono causalmente dal nostro Io; che la nostra mente sia la causa delle percezioni piacevoli, che le sensazioni dolorose contrarie alla nostra volontà non possano da noi derivare. Si tolga il supposto della causalità e la dimostrazione degli oggetti esterni è distrutta. Nè si creda che troncato il passaggio dall'interno all'esterno sorga una contraddizione nell'ingannevole appa-

venza della volontà che contrasta se stessa. La volontà non è altro che un fenomeno, e tra la volontà e gli effetti che ne conseguono passa quello stesso abisso imperscrutabile che nella fisica separa un fenomeno dall'altro, e la contraddizione tra la volontà e la resistenza che soffre allora soltanto diventerebbe razionale ed obbligherebbe ad ammettere gli oggetti esteriori quando fosse logicamente dimostrata la gran legge della causalità. Si deve pertanto concludere che il ragionamento col quale il signor Mamiani dimostra l'esistenza degli oggetti esterni poggia sul postulato della causalità; che il principio della causalità essendo puramente esperimentale, non include alcuna logica necessità; che mancando la prova razionale della causalità manca il mezzo di transizione per andare dall'interno all'esterno; che quindi l'autore non ha provato la realtà del non-me col procedimento rigoroso delle identità; e che supposta la reale esistenza degli oggetti esterni, noi non potremmo mai razionalmente dimostrarla.

§ 4. *Della legge di causalità.*

L'egregio autore non poteva ignorare questa grave mancanza della sua dimostrazione, e quindi si studiò di elevare a principio apodittico la causalità, ossia di dimostrare colle identità la nozione della causalità. Ecco la serie delle sue deduzioni:

1° « Le cose le quali cominciano intervengono nella successione dei fatti; ma la successione dei fatti non può estendersi all'infinito, adunque ella termina in un essere primo a cui disdice l'avere cominciamento » (pag. 404). — Qual è l'idea intermedia che ci conduce dalla variabilità limitata de' fenomeni alla necessità di stabilire l'Ente immutabile? Se i fenomeni cominciano, e sono limitati dal numero, è per questo necessaria l'esistenza di un Essere che non ha avuto principio?

2° « L'ultimo termine della successione non potendo

» avere principio, nè manco può avere mutazione: imperocchè mutare vuol dire succedere una cosa ad un'altra, e la cosa la quale succede principia nel tempo. Ma ciò che non muta nè può mutare è altresì necessario, a cagione che in lui l'essere, e i modi dell' essere non possono mai dar luogo al non essere. Adunque il Sovrano ente siccome è eterno, così pure è immutabile e necessario » (p. 405).— Questa dichiarazione presuppone ma non dimostra la prima causalità, la quale o resta ancora una semplice ipotesi o viene qui scambiata coll' Ente.

3° « Dato un essere necessario, tutto ciò che esiste o può esistere, trovasi determinato in questo, ch'ei non può mutare o distruggere l'Ente Sovrano, il quale non avrebbe altrimenti necessità alcuna nel proprio essere. Ma tale determinazione si espande, se ben si guarda, sopra la natura completa di tutte le cose.... Adunque tutto ciò che esiste o può esistere è in ogni suo modo e in ogni sua operazione determinato. Ora non sono le cose che determinano se medesime, perchè l'esistenza del primo ente non tiene ad alcuna loro facoltà od arbitrio; adunque è primo ente quel che determina, cioè a dire che egli è la cagione prima efficiente e necessaria di tutte le cose » (p. 405). Qui l'autore ha realmente scambiato l'esistenza dell'Ente colla causalità; e resta ancora a sapersi qual è la necessità logica con cui si deduce dalla limitazione del numero dei fenomeni l'esistenza di un Ente immutabile. A questa domanda non soddisfa nemmeno l'altro ragionamento. « Qualche cosa è certissima, imperocchè questa nozione dell'esservi qualche cosa esiste attualmente pensata: e chi la negasse porrebbe la realtà della negazione e del suo oggetto, cioè la nozione medesima: ma ciò che è debbe esistere nel tempo o fuori del tempo: se fuori è eterno e non ha cagione, se nel tempo ha principio e però ha cagione » (giacchè aver principio ed aver cagione sono proposizioni identiche secondo l'autore per le deduzioni au-

tecedenti) (p. 412). — Resta ancora a sapersi per qual ragione dall'essere limitato il numero dei fenomeni, dall'origine della loro apparizione si debba dedurne la grande causalità donde devono procedere gli esseri limitati. Se poi dall'idea che si ha dell'Ente si vuole inferirne la reale sua esistenza; se si crede ad una grande entità che sostiene tutti i fenomeni, perchè l'idea dell'Ente essenzialmente costituisce il fondo di ciascun fenomeno, la presupposizione di ciascun giudizio; allora si accordi questa grande incognita che dà realtà a tutti i fenomeni, a tutti i giudizii, a tutte le stesse nostre idee di relazione, giacchè l'ente è inscindibile dalle stesse idee che l'esperienza insegna essere pure nostre creazioni intellettuali: vediamo però le conseguenze che ne derivano:

1° In vece di provare coll'identità la causalità colla nozione dell'Ente, si finisce per iscambiare la causalità coll'identità. Dimostrare che un concetto fondamentale resta in fine ad ogni analisi, che questo concetto sostiene tutti i fenomeni, tutte le idee, tutti i giudizii, è di fatto lo stesso che provare un' *entità*. Qual è il legame causale assolutamente necessario che sussiste tra l'Ente e i fenomeni, tra l'Ente e le sue produzioni? A confessione dell'istesso autore non si potrà mai sapere *in che guisa l'unità* (la causa prima) *e la moltiplicità* (i fenomeni), *l'identità e la differenza possono insieme congiungersi* (p. 422). Come si dirà scoperta la causalità finchè s'ignora il nesso che passa tra l'Ente e i fenomeni, tra l'identità e le diverse percezioni?

2° Innalzando l'universo sull'idea dell'ente, tutti i fenomeni, tutte le idee, tutti i giudizii restano assolutamente inscindibili dalla grande Unità. È un sentimento quello per cui avvertiamo la nostra esistenza; nella coscienza della nostra esistenza trovasi l'idea dell'Ente, dunque anche noi stessi insieme col mondo delle nostre idee, de' nostri giudizii e delle nostre percezioni restiamo travolti nell'unità assoluta. L'idea pertanto dell'Ente lungi dallo spiegare la causalità,

mette la ragione umana nell'assoluta impossibilità di razionalmente disgiungere la propria esistenza da quella dell'Ente.

3° Quindi quel ragionamento da cui il conte Mamiani deduce l'esistenza degli oggetti esterni viene distrutto dai corollarii che derivano da questa seconda posizione sistematica. Come di fatto la volontà contrastata può condurci all'esterno, se l'unità dell'Io si risolve in un fenomeno dell'Ente, se la dualità de' fenomeni non appartiene alla nostra mente? Altra incoerenza. Il C. Mamiani nello sciogliere il problema del non-me insisteva nel proclamare come una contraddizione razionale, un assurdo ripugnante alla legge dell'identità, il supporre una dualità di fenomeni *prodotta* dalla sola unità pensante (p. 258); dopo di ciò poteva egli ammettere nella causa prima *l'unità e la moltiplicità, l'identità e la differenza insieme congiunte?* (p. 422). Se l'unità della mente ripugnava colla dualità de' fenomeni da lei prodotti, perchè non ripugnerà egualmente all'unità della causa prima la pluralità de' suoi fenomeni? Nè si può opporre che nella mente si verifica una dualità di fenomeni nella volontà contrastata, nel mentre che nell'Unità assoluta il C. Mamiani non riconosce che una pluralità. Supposto l'Ente, la volontà è dell'Ente, ciò che ad essa si oppone costituisce una dualità sull'Unità assoluta; d'altronde in una lotta di fatti, in un'opposizione di percezioni non si vedono che fenomeni, e non v'ha alcuna contraddizione razionale, alcuna dualità assoluta. Dunque nell'alta metafisica contrasto di varie percezioni e pluralità sono sinonimi, dunque la stessa pluralità o dualità ripugnante all'unità dell'*Io* doveva pure nel *sistema* del Mamiani ripugnare all'unità dell'Ente.

Sarà possibile alle forze della mente umana di dimostrare apodditticamente la legge della causalità? Nella mente che si dà alla ricerca del vero si possono avvertire due procedimenti affatto distinti e dipendenti da due diverse facoltà, quello cioè che progredisce colle *induzioni* e quello che si giova delle *identità*. L'induzione collega i fenomeni, costituisce

l'esperienza, scopre la fisica, e fonda le sue scoperte sul nesso abituale delle cagioni: l'identità crea il mondo delle matematiche, e applicata alle altre scienze, non fa che ripetere che un'idea è racchiusa in un'altra. Dimostrare coll'identità la causalità sarebbe lo stesso che dimostrare matematicamente la fisica; lo stesso che unificare il procedimento delle induzioni con quello delle identità. Se interroghiamo la storia ci si presentano due grandi risultamenti come l'effetto dello sforzo per cui la mente tenta di trasportare il rigore delle matematiche nella fisica, ossia nello studio dei fenomeni collegati dalla nozione della causalità: — O l'identità troncando la catena delle induzioni risolve l'universo in altrettanti fenomeni sgranati; riserva tutta l'entità all'Io pensante distruggendo ogni passaggio dell'interno all'esterno; e toglie quindi ogni possibilità di provare l'esistenza degli oggetti esteriori. — O l'identità forma l'Ente con una nozione generale e comune a tutti i fenomeni, e per un singolare rivolgimento delle astrazioni trasporta nell'Ente ogni realtà, lascia come pura apparenza, come un fenomeno dell'Entità l'Io stesso pensante, e toglie ogni possibilità di dimostrare razionalmente la nostra esistenza. Questo ci sembra il bivio delle menti più conseguenti, e le meditazioni di venticinque secoli non hanno fatto che riconfermare la necessità di quest'alternativa. Hume e gli scettici rappresentano la prima versione; la seconda è involta nel senso arcano delle religioni più filosofiche, fu quasi sempre professata in Italia, e fu eminentemente dichiarata da uno scolaro di Cartesio.

§ 5. *Del senso comune.*

Ogni qualvolta si esamina la massa delle umane cognizioni col rigoroso procedimento della dimostrazione matematica, l'esperienza e le scienze fisiche si risolvono in un complesso di nozioni appoggiate o ad un'incognita o ad un postulato che manca di dimostrazione: d'altra parte se si con-

siderano i progressi dell'induzione istessa e della fisica nelle scienze filosofiche, si manifesta una grande opposizione tra le conseguenze dell'analisi, ed i nostri sentimenti e i nostri pregiudizii. Dare un fondamento logico all'esperienza, accordare l'analisi colle nozioni comuni alla specie umana, ecco il duplice scopo che si propongono quelli che si assumono di conciliare il senso comune colla scienza. — Dopo quanto abbiamo detto non occorre di ripetere nuovamente quanto sia disastrosa l'ambizione di una dimostrazione indubitabile dove si deve procedere colla scorta delle probabilità; quanto indebitamente col processo delle identità si tenti di arrestare le decomposizioni dell'analisi psicologica. Il desiderio di una certezza irrepugnabile quando si giunge ai punti più eminenti della scienza resta deluso; le credenze sempre inconcusse dell'esperienza, quella fiducia del senso comune nelle leggi costanti della natura, quell'analogia irresistibile che connette abitualmente gli effetti alle cause, vengono scosse profondamente dalla metafisica che sostituisce la probabilità alla certezza, il mistero all'abitudine. Quanto ardita è la posizione del filosofo nella metafisica, altrettanto dura è la sua condizione nella psicologia e nella morale. Ma la verità può sfidare il consenso del genere umano e i pregiudizii di tutte le nazioni; e il filosofo dovrà meditare appoggiato alle forze della sua ragione.

Lo stesso tentativo poi di conciliare la scienza col senso comune è un controsenso che ripugna all'indole della scienza, poichè è lo stesso che cercare di far corrispondere il progresso ai primordii, la verità all'opinione pregiudicata, i risultamenti dello studio colle illusioni delle prime impressioni, è lo stesso che ridurre allo stessso livello l'uomo volgare e l'uomo illuminato, e far ritornare la filosofia al suo punto di partenza. Non basta. Il senso comune non è punto stazionario; non è quindi possibile nemmeno la conciliazione del senso comune con se stesso, giacchè desso percorre colla civiltà una lunga scala ascendente che termina nella scala

della coltura intellettuale delle menti particolarmente educate. Non basta ancora. Il senso comune non progredisce per semplice aggregazione d'idee, per un materiale acquisto di cognizioni, ma bensì per una serie di credenze le quali trasformandosi vanno progressivamente depurandosi dall'errore: ora come si concilierà il senso comune con se stesso?

Due soli rapporti devono sussistere tra il senso comune e la filosofia.

Il primo consiste nel dovere logico della scienza, di rendere ragione della differenza che passa tra il vero e l'opinione volgare, in quel modo istesso che l'astronomia spiega l'illusione per cui si crede all'immobilità della terra ed al giro del sole. Egli è per quest' attitudine del filosofo a spiegare istoricamente l'errore, a percorrere la scala delle illusioni, tutte le versioni intellettuali, che l'arte politica può fondarsi con rigorosa unità sistematica sulle più alte verità della filosofia e spiegare la sua efficacia nella sfera più bassa del senso comune e della scala intellettuale. Per tal modo in un senso esperimentale i punti più eminenti dello scibile reagendo sul senso comune ricevono la contro prova del *fare*, e l'uomo volgare coll' utilità pratica può sentire la sanzione di quelle alte verità che non può conoscere.

L'altro rapporto che deve sussistere tra la filosofia ed il senso comune, viene presupposto dal precedente, ed è la costanza dello stato normale delle facoltà della mente ad onta delle varie credenze. Sotto questo rapporto il senso comune è la scienza in potenza; si distingue l'errore dalla pazzia; la ragione umana può cercare la verità anche nella sfera dell'inverosimile senza tema di smarrirsi; ed anche quando l'arte politica resta inefficace e non reagisce secondo il suo assunto sulla comune degli uomini, pure il filosofo potrà essere incolpato d'ignoranza o d'errore nelle deduzioni, senza dubitare delle alte verità della scienza.

Del resto il senso comune per se stesso è una credenza senza guarentigia, non potrà coincidere che fortuitamente

colle verità scientifiche, e la conciliazione, sia che si cerchi per ambizione logica o per preoccupazione sentimentale, non potrà mai effettuarsi. La stessa industria colla quale il Reid si adoperava alla conciliazione del senso comune colla filosofia disvela l'impossibilità di conseguire l'assunto, giacchè per riunire due cose essenzialmente distinte, cioè le credenze volgari e le dimostrazioni scientifiche, doveva dividere due cose essenzialmente iscindibili, cioè il metodo psicologico ed il metodo esperimentale. Il C. Mamiani ha seguita la divisione metodica stabilita da Reid palliandola colla denominazione di metodo generale e metodo particolare agli studii speculativi. Quantunque abbia proceduto con una logica più severa, quantunque il suo libro non racchiuda alcuna opposizione sentimentale contro l'analisi, pure egli ne racchiude i germi nell'ambizione delle sue dimostrazioni e non è punto riuscito a conciliare la filosofia ed il senso comune, ed a dare legittimi fondamenti all'esperienza ed alle cognizioni umane. Abbiamo già avvertito che la sua scoperta degli oggetti esterni non regge, perchè l'unità pensante non contraddice alla dualità dei fenomeni se non quando viene ammessa la causalità: l'entità ch'egli accorda ai fenomeni lungi dall'essere una nozione di senso comune, vi ripugna altamente perchè dà entità a tutte le idee relative, a tutte le generalità nominali, e perchè riduce la nostra esistenza ad un semplice fenomeno dell'Ente. Alcuni de' suoi stessi concepimenti evidentemente oltrepassano la sfera angusta del senso comune: per esempio egli determina riguardo agli oggetti esterni che noi non possiamo asserire se dessi siano materiali o no, se dessi siano simili o dissimili dalle nostre percezioni. Con ciò non si stabilisce una cifra d'idealismo rigettata dal senso comune? Il conte Mamiani adotta esplicitamente la teoria dei punti di Vico: ecco come lo stesso Vico si esprime nel riportarne le ultime conseguenze: " Mentre consideriamo (egli " dice) l'estensione e le sue tre misure, stabiliamo nel mondo " delle astrazioni verità eterne: ma in fatti, *Cœlum ipsum*

» *petimus stultitia* perchè solamente le eterne verità sono
» in Dio. Teniamo a conto d'eterna verità, *il tutto è maggiore della parte:* ma ritornati a' principii, ritroviamo
» falso l'assioma, e vediamo dimostrata tanta virtù d'estensione nel punto del cerchio, per cagion d'esempio, quanta
» se ne ha in tutta la circonferenza attraversando linee per
» lo centro che da tutti i punti della circonferenza siano
» menate. Conchiudiamla: in metafisica colui avrà profittato,
» che nella meditazione di questa scienza avrà se stesso perduto (1). » Prima aveva detto che *le forme fisiche sono evidenti finchè non si pongono al paragone delle metafisiche.* Che cosa hanno di comune queste conseguenze inevitabili della teoria dei punti colle opinioni generali della specie umana? Che anzi non sono forse in opposizione colle credenze del senso comune.

§ 6. *Del rinnovamento della filosofia italiana.*

Persuaso il conte Mamiani che negli scritti degli antichi filosofi italiani si trovino i germi di una grande instaurazione delle scienze speculative, egli vorrebbe rinnovate le idee di S. Tommaso, Telesio, Campanella, Galileo ec. secondo la ragione dei tempi: persuaso che un grande movimento filosofico richiede la collaborazione unanime di molti ingegni, egli vorrebbe rinnovato l'esempio delle associazioni di Telesio, Porta, Galileo, Pomponaccio, Leonardo da Vinci, e delle Accademie de' Lincei e del Cimento (pag. 71). Per queste ragioni egli desidera un rinnovamento della filosofia italiana, e per queste ragioni nella parte prima fa precedere l'esposizione delle sue idee sul metodo da quelle degli antichi filosofi italiani; e nella seconda parte pone in fronte ad ogni capitolo quelle sentenze de' filosofi nazionali che rac-

(1) V. Opere di Vico, ediz. della tip. de' Classici Ital. Vol. II, pag. 105. (In Firenze, presso Ricordi e Comp.)

chiudono i germi delle sue dottrine. Grande è l'importanza dell'erudizione con cui il conte Mamiani ha corredato i suoi ragionamenti, quantunque non abbia tenuto abbastanza conto dell'antagonismo delle opinioni a cui è affidata l'economia suprema del progresso delle scienze filosofiche. Profonda è la sapienza con cui l'autore trasse profitto di alcune sentenze di antichi filosofi. Pure manifesteremo noi un nostro pensiero? Ci sembra che troppo da noi lontana sia la filosofia degli antichi Italiani per riuscire di profitto nel tentativo di una grande instaurazione; che i libri de' nostri antichi filosofi siano oramai documenti quanto utili alla storia del pensiero, altrettanto incapaci di promovere immediatamente il progresso delle idee filosofiche; e che ad ogni modo la riproduzione tentata dal C. Mamiani per quanto pregevole, non sia il vero modo con cui si può trarre profitto dall'antica sapienza nazionale. Se più utile è lo studiare i libri di Condillac, di Spinosa che quelli di Campanella, di San Tommaso; se i libri di Nizolio, di Pomponaccio, Erizzo, ec. sono oramai documenti istorici piuttosto che libri utili ad una riforma; se lo stesso C. Mamiani colla semplice loro scorta senza la cognizione di Reid e degli altri non avrebbe potuto immaginare il suo sistema; se sorpassando all'idea che col passato di una sola nazione nella grande associazione europea sia difficile promovere un progresso intellettuale, ad onta di ciò vogliamo cercare nelle tombe de' grandi Italiani i germi di una vasta instaurazione, un solo uomo di genio, il solo Vico presenta nel suo sistema una base abbastanza larga per potere abbracciare e riordinare dietro una grande versione i progressi del secolo XIX.

Il sig. Mamiani ha saputo meditare alcuni concetti parziali della dottrina del grande Italiano, come le sue idee sulla natura del genio (pag. 112-113), l'indole di quel rivolgimento metodico subìto dalla Scienza Nuova nella seconda edizione (pag. 116), la teoria dei punti e dei conati (pag. 286, 436), e finalmente il senso profondo di quel-

l'assioma *criterio del vero è il fare* (pag. 457). Inoltre l'autore avrebbe potuto aggiungere alle autorità di Campanella, Erizzo, Aconzio, quella di Vico, dove parla delle due parti del metodo, quella che scopre e quella che ordina (1): dove insisteva col Campanella, Leonardo da Vinci, Galileo sull'importanza dello studio de' fatti, la dottrina di Vico gli avrebbe suggerite non poche idee profonde sullo studio della natura: dove approvava il Galileo per non avere trasportato la metafisica nella fisica avrebbe potuto avvalorare il suo voto con quello di Vico (2): nella confutazione del famoso assioma di Cartesio *io penso, dunque esisto* poteva ricorrere al potente sussidio di Vico (3); finalmente nello stesso concetto di rinnovare la filosofia italiana era prevenuto dallo stesso Vico che nel secondo opuscolo scientifico da lui stampato dava principio allo sviluppo delle sue idee rinnovando la filosofia degli antichissimi Italiani.

Questi sono concetti parziali, ma un più grande rapporto sussiste tra il sistema di Vico e il nostro secolo, ed esige il rinnovamento della Scienza Nuova. Il Vico è un vero anacronismo; la sua vita equivale ad un secolo intero di meditazioni, egli visse ignoto perchè la sua grande anticipazione della Scienza Nuova non fu intesa, egli riuscì nostro contemporaneo perchè visse colle nostre idee. Se si esaminano i lavori di Vico trovansi da una parte una grande sintesi, una grande unità sistematica, la proposta della nuova scienza della perfettibilità umana, il presentimento di quelle innovazioni che questa scienza porta nelle altre; dall'altra parte gravissime mancanze procedenti da alcune preoccupazioni e dall'ignoranza di molti fatti e l'omissione delle alte verità rivelate dalla storia del secolo XVIII. Se si esamina lo stato attuale delle scienze morali in relazione al Vico, noi troviamo molti ingegni che acquistarono celebrità illustrando qual-

(1) Op. di Vico, ediz. citata, vol. II, p. 83 e seg.
(2) Ibid. p. 70, 72.
(3) Ibid. p. 106-107, e altrove.

che frammento del suo grande sistema, molte scoperte, molti fatti che invocano nuova vita ed unità, molte dottrine che sentono l'attrazione della scienza della perfettibilità senza essersi colla medesima collegate. Che cosa risulta da ciò? Che occorre di evocare il genio di Vico. Quel grande Italiano che voleva che una università degli studii avesse tanta unità, quanta ne aveva la mente di Platone, interpretato nella sua alta coerenza, adattato alla ragione de' tempi, quanto non sarebbe utile nel compulsare quella massa di elementi che sente l'attrazione verso una grande unità sistematica che cerca un nuovo movimento nell'analisi dell'umana perfettibilità? — Se fosse studiata la storia della sua mente, se inoltre fosse considerata la sua mente nella storia, allora si potrebbe forse evocare e costringere il genio di Vico sotto la forza delle leggi psicologiche a pronunziare i suoi responsi sulle scoperte, sull'erudizione del nostro secolo e sui progressi recenti della civilizzazione.

Noi abbiamo esposto queste poche osservazioni, persuasi che importante è il lavoro del C. Mamiani, e che la discussione è pure un tributo dovuto agli alti ingegni. Se il poco valore delle nostre osservazioni non corrisponde all'importanza dell'opera, noi preghiamo l'illustre autore a perdonare alcune poche pagine dettate piuttosto dalla forza delle nostre convinzioni, che dalla convinzione delle nostre forze. Solo ci dorrebbe che le nostre opposizioni non si sapessero distinguere dalla profonda stima che noi facciamo e dell'ingegno suo e de' suoi generosi sentimenti. L'opposizione delle scuole filosofiche è pur necessaria, giacchè l'economia suprema dell'umano sapere è affidata ad un antagonismo che prepara la verità coll'errore, e l'accerta colla discussione. L'opposizione quindi non deve togliere nè la stima delle forze intellettuali che rendono vigoroso ed utile quest'antagonismo, nè la possibilità di poter collaborare ad una grand'opera con filosofie diverse, quando uno è lo scopo degli sforzi comuni.

G. Ferrari.

Articolo del Sig. MICHELE PARMA, *inserito nel Ricoglitore Italiano e Straniero.* — Milano, Novembre 1835.

. . . . Laonde venga lo intelletto
Delle prime notizie uomo non sape.
DANTE.
Veritatis simplex est oratio.

I. *Concetto fondamentale della filosofia e conseguenze derivanti da lui.* — II. *Cause contrarie al perfezionamento della filosofia.* — III. *Della scuola italiana.* — IV. *Di alcune somme idee del Mamiani intorno al rinnovamento della filosofia.* — V. *Del senso comune e della lingua.*

Ecco un libro concetto da mente italiana vigorosa; ed ecco un nuovo documento, che il pensier della scienza non è cosa de' tempi recenti, ma continuazione di antiche idee che non conoscono nè il primo dove, nè il primo quando, avvegnachè concreate coll' uomo, e divenute pubblica giurisdizione, dacchè gl' ingegni più perspicaci cominciarono a riflettere, ad osservare, a concambiarsi i loro pensamenti. Ogni cuore sinceramente italiano giubilar deve all' annunzio di questo libro che ne rammemora le vetuste glorie dell'Italia, i bei giorni in cui l' italico senno dettava leggi di sapienza, e insegnava il rispetto allo straniero, che oggi dalla sua patria ne scaglia, colla sconoscenza di chi si arricchì dell' altrui, il dileggio pomposo dell' uomo fortunato, e con vituperosa alterigia misura da lunge la maestà delle nostre rovine, e profetizza caduti gli Italiani nel fondo dell' annighittimento morale e intellettivo. Grazie all' uomo coraggioso che dal luogo stesso donde partono tante contumelie contro di noi, rivendica valorosamente l'onor nostro, chiamando gl' Italiani alle proprie loro ricchezze, a quella gloria, per il

cui incitamento possono essi ricuperare quel posto, che l'infortunio colle mille sue conseguenze, e lo scoramento più che tutto, hanno loro fatto abbandonare. Nè questo è vanto da ciancieri: irrepugnabile fatto egli è, e tale che ad essere accertato altro che cognizione e sincerità non richiede. Quella lode che noi tributiamo libera al Mamiani, già la proferimmo ad Antonio Rosmini, zelatore ardente e venerato della sapienza italiana.

I. Altro è pensare, altro riflettere sul proprio pensiero: ognuno pensa, ha il sentimento del proprio pensare; ma non ognuno attende agli atti dello spirito in modo da procacciarsi la cognizione del *come* e del *perchè*. Un istinto regola gli uomini in generale; pressochè tutti lo seguono senza più: di rado interviene ad essi il chiedere la ragione di un principio, che nel procedimento e nella risultanza venga a terminare in un compiuto ragionamento. L'esperienza urta i più a spintoni, quasi a trarre dal sonno l'addormentata ragione; pochi conduce passo passo sul cammino della verità: essa precede il filosofo col lume dei fatti, e tien dietro al volgare, che con fanciullesca impazienza le volta le spalle facendo di se ombra al lume guidatore, se non che qualche scappata di raggio lo illumina pure. Per quanto però le filosofiche investigazioni, sostenute con tanta pertinacia per molti secoli da fortissimi ingegni, possano aver recato giovamento all'umanità col rischiarare alcuni punti principali dell'arte scientifica, pure la filosofia non innovò l'uomo, ma trasse da lui i primi elementi delle sue escogitazioni. I metodi inventati per le applicazioni dirette del ragionamento, ritraggono tutti, qual più qual meno, un certo che di fittizio e di artificiale, che dagli scopritori passando agli studiosi non produssero quel frutto che a prima giunta parevano dover portare. Forse esiste nelle facoltà intellettuali dell'uomo, come nascosto tesoro, un modo di naturale ragionamento, cui fanno violenza la corrività e gli appetiti, non ancor stato dai cercatori della scienza bastantemente riflettuto, e in esso forse

è riposto il possibile miglioramento della filosofia ; fors' anche ne' metodi più invalsi troppo ci è di personale a chi li trovò, e troppo poco di generale rispetto a chi li apprende e li mette in opera: la filosofia, perchè tacerlo! ebbe il proprio egoismo. Ad ogni modo, dopo tanti disinganni e tanti ammaestramenti di private e pubbliche vicende, ora si dovrebbe dagli amatori della sapienza a più legittimo e prudente scopo rivolgere la mira, e far sì che nel regno delle scienze tutti vi capissero i naturali principii dell' intelligenza e del sentimento. Ma innanzi tutto il fondamentale concetto filosofico non corre che venga assunto nè nelle astrazioni, nè nelle ipotesi, nè nelle minute analisi, nè in una sintesi focosa, escita così tutt' armata in un momento da un animo concitato. Bisogna farsi ben addentro a questa massima; che cioè, a risolvere l' uomo ne' suoi veri componenti, è studio principalissimo quello di osservarlo negli atti di lui, e nelle facoltà operative onde si viene tessendo la vita ragionevole e morale di esso; scoprirne le nozioni regolatrici nei fatti più consueti, e discernere in quelle opere ciò che solo è effetto di stortezza e d' ignoranza, da quanto procede dirittamente. A noi pare che in questo campo di osservazioni pratiche e teoretiche molto a mietere rimanga agli educatori della società, chè tali amiamo domandare gli aspiranti alla cognizione e al propagamento del vero. Rimane a stabilire per fondamento dello scibile non una teoria vaga, arbitraria, ma quel tanto solamente che si scorge non potere altrimenti essere che le guide delle nostre cognizioni, il sostegno delle facoltà intellettive, il capo saldo delle nostre cognizioni, quel lume da cui si procrea il motivo, quel motivo onde si genera un sentimento, quel sentimento per il quale si produce nella moltitudine un fatto consimile. Molte varietà e differenze sono a notarsi negl' individui, conciossiachè le indoli e le tempre diversifichino dall'uno all' altro; ma quelle varietà hanno relazioni di consimilitudine, e quelle differenze hanno in natura un tipo permanente di riscontro, e tutte provengono

da un tronco, come rami di un grand' albero. Nella genesi dell' umano pensiero vi si appalesano quegli atti, per i quali verrà costituito, con ordinata successione, l' uomo adulto: le operazioni intellettive sono sviluppi di un germe, il quale, dall' esperienza fecondato e dalla riflessione, mette radici nella coscienza, da dove diramasi il sentimento dell' esistenza, della persona, della libertà e della felicità. Stannovi quasi due opere nell' uomo, una facoltativa o razionale, istintiva l' altra e fatale: sono queste in contrasto o d' accordo tra di se per legge di necessità, poichè preordinate ad un fine, o per cagione di libero arbitrio, il gran problema che tocca alla filosofia di risolvere è indicato in ciò: concordare la ragione e l' istinto colla potenza, mediante la quale l' uomo supera le difficoltà che sono in lui e nella natura a ben intendere, a rettamente sentire, a utilmente operare (1). È del filosofo missione il chiarire questi tre sommi atti simultanei assumendoli nella loro totalità naturale; poichè, pur

(1) Dopo tanto sciuplo di astrattezze, paiono ormai rivolgersi i migliori ingegni a considerare l' umanità qual è, e quale ce la esibisce la storia. Romagnosi, testè mancato all' Italia, tentò costruire la scienza del diritto rivocandola alla vita socievole non contemplata dal solitario gabinetto, ma côlta in su l' operare, nella stessa vividezza del pensare e sentir comune. Nell' ultima parte dell' Introduzione allo studio del diritto pubblico « egli accenna un' idea della più alta importanza, quella di spingere la psicologia entro i fatti complessi dell' umana società, idea per cui si può *realizzare* il pensiero di Hobbes che voleva fondare la scienza sociale sulla scienza dell' uomo, e per cui si può *compiere* la grande analisi di Vico e innalzare sulla sua Scienza Nuova un' arte adeguata al gran corso delle nazioni ». *La mente di Gian Domenico Romagnosi* interpretata dal signor Giuseppe Ferrari, lavoro inserito nel luglio e nell' agosto della Biblioteca Italiana dell' anno corrente, nel quale il confronto di Vico e Romagnosi, non che la critica di quest' ultimo, ne paiono veramente pensati con forza e vasto concetto. Intorno alle opere del piacentino filosofo leggasi pure il bel discorso del signor Cesare Cantù inserito in questo giornale, ove le dottrine di Romagnosi sono esposte con nobile e franca interpretazione da quest' ingegno, che in età ancor giovane mostra maturezza di senno, scrive purgato e caloroso, e si dedica al culto de' migliori sentimenti.

volendo, prescindere non può l'uomo da alcuno di essi; e pongasi mente che dal fondamento, e non da altro, di questo triplo fatto dell'umana ragione, dell'istinto e della volontà, deriva tutta quanta l'assennatezza di una solida teoria filosofica; e che i sistemi più rovinosi e immorali emanarono da una falsa notizia dell'uomo, la quale svolgendosi nelle sue conseguenze, riuscì a stravolgere in più versi i principii comuni della moralità e della società. Tali abusi dell'ingegno siano ammonimento ben accetto a chiunque in pubblico od in privato detti filosofia: sì, la storia ne fa consapevoli di grandi traviamenti avvenuti per colpa di massime nella loro apparenza di poco o niun rilievo sul conto dell'umanità, ma tali ne'risultamenti che n'ebbero a scapitare non poco così gl'individui come gli stati (1). Abbiansi dopo ciò in sommo rispetto i primi passi verso la sapienza, essendoci aperto, come, perduto di vista il sentiero conducente alla verità, innoltrisi l'uomo ne'viottoli intralciati dell'errore. Irresistibile egli sente un impulso a conoscere il vero, ma le male tendenze gli pongono innanzi seduzioni, inganni, errori, i quali adescano a confondere colla realtà e colla sussistenza delle cose le lievissime apparenze. La sapienza non debbe locarsi nell'arte sola dell'argomentare, ma sibbene nello scorgere in qualsivoglia maniera di argomento il lato importante a considerarsi negli sperimenti della propria ragione, l'uomo non debbe dimenticare la moralità dell'intento, onde a comune vantaggio ridondi la bontà delle sue

(1) Facilmente s'avvede di ciò chi legge nelle storie. L'epicureismo e lo stoicismo romano produssero da una parte l'abbandono al piacere, dall'altra la solitudine dell'orgoglio, ossia deviarono due forze a maggiore svigorimento di una società già infiacchita. Quelle due forze regolate dall'amore del pubblico bene, chi oserebbe dire che non avrebbero protratta la fortuna di Roma? Chi non conosce le conseguenze dei sistemi di Spinosa, di Hobbes a cagione d'esempio, dei settarii e degli eresiarchi? Ebbene tutti costoro pretesero riformare il mondo dopo aver riformato, o a meglio dire guastato, un principio naturale o religioso.

indagini. *Primus sapientiæ gradus est falsa intelligere, secundus vera cognoscere:* questa massima, se non erriamo, di S. Agostino, è verissima, sebbene paia contenersi in un circolo vizioso. Con qual mezzo intendere il falso? col vero indubitatamente; ma S. Agostino non pretende già potersi dall'uomo aver notizia dell'errore senza la scorta di buone nozioni; egli insegna di non affidarsi in un subito a ciò che sentiamo come verità, senza averlo prima messo in paragone colle dottrine contrarie; poichè da un confronto e da un giudizio completo solamente può sicura e splendente emergere la verità. Conseguita così la convinzione, che nei professati principii è salda virtù contro a qualsiasi repugnante opinione, allora l'uomo diventa consapevole dell'ufficio che gli compete in qualità di sodo ragionatore; allora è tempo di tutta allargare la teoria procedente da ciò che mostrossi tetragono ai colpi dell'errore; allora l'uomo è nella vera sapienza, nel secondo stadio della ragione maturata dal lungo riflettere e paragonare. Dall'esposizione delle quali cose, se al nostro giudizio non fa velo un qualche involontario errore, siamo in diritto di conchiudere doversi la filosofia ordinatamente distribuire ne' seguenti principii risultanti dal concetto fondamentale di lei:

1° Anteriormente a tutto risiedono nell'uomo due facoltà, la *ragione* e l'*istinto;* per la prima intende, riflette, paragona, giudica, conosce; per la seconda appetisce, desidera, vuole, ama.

2° La prima cognizione si forma da un giudizio, mercè cui egli discerne il *me pensante* dall' *oggetto* o *idea pensata.*

3° L'uomo riferisce a se i giudizii che pronunzia internamente delle cose, distinguendo il *me* come *causa* del pensiero dal *soggetto estrinseco* che lo muove.

4° La cognizione riflessiva del *me* e *non me* è l'*ente ideale* o termine di relazione necessario, sul quale è basata la *soggettività* personale e impersonale degli esseri.

5° L'uomo si sente come *soggetto* e come *oggetto*, es-

sendo gli atti suoi convertiti nell'intimo sentimento o nella spontaneità di sapersi qual è, com'è, e perchè è nei limiti del primo giudizio, oltre i quali sta il *secreto* di sua esistenza, e dell'*atto* per cui sussistono le sostanze.

6° La cognizione comincia dall'*atto* che fanno le esterne esistenze sull'umano intendimento.

7° I giudizii vertono sugli esseri in quanto *si fanno conoscere;* ce ne ha di *entità*, di *uguaglianza*, di *similitudine*, di *differenza* e di *negazione*.

8° Gli enti operano sull'intelletto in quanto *conoscibili*,

9° E sull'istinto in quanto *appetibili*,

10° E sulla volontà in quanto *desiderabili*, ravvivando le nobili tendenze dell'umanità al *vero*, alla *felicità*, alla *libertà*, alla *contentezza*, ed eccitando le *fisiche passioni*.

11° E infine vi è un *metodo* costituito sull'*andamento* de'*fatti umani*, sulle *lingue*, e sull'*osservazione* diligente, sincera e costante di *tutte queste cose*.

II. Chi giri lo sguardo sul vasto dominio delle umane cognizioni, quelle medesime differenze vi rinviene che ne offerisce natura contemplata nelle sue varietà di pianure, boschi, colline, valli e monti. Percorrendo le scienze, e segnatamente la filosofia, madre a tutte, lo studioso sente le impressioni del camminare sul piano con davanti un orizzonte muto del pari agli occhi e al cuore, dell'innoltrarsi nelle valli dove l'aria è greve, e dell'innalzarsi con grato senso di agilità nel pensiero e nelle membra sopra i colli e i monti, da dove un'amenissima prospettiva dispiegasi a ricreare non meno la vista che il sentimento. Neppure mancano alla filosofia i balzi, i burroni e i precipizii. Nei fenomeni psicologici si riflette il mondo, come rende un lago le immagini delle circostanti montagne con tutti quegli accidenti di luce, di ombre e di contrasti da'quali si creano le naturali armonie. Ma all'estremo orizzonte s'addensano le nubi, al cui distendersi, scema degradando la vivezza delle tinte; scompaiono le ombre, e tutto si copre di un triste colore.

Tanto avviene ne' pensamenti degli uomini. Tu che dominavi poco stante da un' altura un giocondissimo paese, eccoti ad un tratto sopra un dirupo sporgente a spaventevole abisso; quando una luce limpidissima inondava il tuo intelletto, ora ti circonda la nerezza di vetustissima foresta. Ma lasciamo il parlare figurato, e veniamo alla sostanza del nostro proposito.

È riposto un gran significato in quel detto di Pascal, essere natura e ragione i fortissimi scogli contro cui rompono la tracotanza dello scettico e la temeraria asseveranza del dogmatico. Pascal ha veduto in un lampo del suo genio i due limiti posti dalla sapienza ordinatrice alla stravaganza, e alla troppa confidenza degli uomini, ed entro i quali capir deve il lavoro dell' umano intendimento intorno i principii del pensare, del sentire e del fare: da questa veduta così sagace ad una e vasta, noi prenderemo le mosse a trattare in breve di alcune tra le cause per le quali è l'uomo fuorviato nella ricerca del vero; diremo poco, ma cercheremo di essere esatti per quanto ci fia possibile.

Si giunge in due modi così allo scetticismo, come al dogmatismo; e tali modi altro non sono che trasposizioni inverse di due estremi; onde nasce che lo scettico diventa dogmatico, medesimamente che il dogmatico si fa scettico: quest' inversione è voluta da una legge di natura, la quale, non sì tosto l' uomo tenta fuggirle via, lo rattiene coll' impero dell' istinto. Proviamolo.

Chi muove dalla dubitazione alla ricerca del vero, e indaga il vero nelle differenze de' sistemi filosofici, perviene a questa conclusione: ciascuna scuola di pretesa filosofia esibisce due risultamenti a chi la meditò, l' uno negativo, positivo l'altro: il risultamento negativo non è che la confutazione di una dottrina opposta, poni dello spiritualismo; la risultanza positiva è, in questo caso, l' essere della materia. I valori speciali di ciascuna scuola sono adunque inversi tra loro, e non danno che una pari probabilità raffrontati insie-

me; ma due probabilità pari intorno ad una stessa cosa non ponno stare; forza è che ve ne sia una superiore, onde convinca la ragione ad adottarne una di preferenza. Ora questa dalla filosofia non fu data mai, qui si parla della filosofia dei sistemi, dunque al ragionatore non resta che di escluderle tutte, poichè tutte egualmente probabili; dunque il dubbio universale è il più ragionevole partito a prendersi da chi esaminò il pro e il contro delle opinioni filosofiche. Qui troviamo l'uomo pervenuto ad una conclusione non d'accordo col proprio istinto, ma tale però che, a bene considerarla, costituisce una formola dogmatica: - nulla v'ha di certo, tutto è dubbioso. - Conchiudimento insensato, incredibile, ma non evitabile da chi, messe in non cale le vie naturali della certezza, cerca questa co'mezzi manchevoli di poche e strane opinioni, e vuole tutto evidente per l'opera del ragionamento. A tale punto lo scettico ristà, e levata dalla sua mente quella certezza, che in tutti gli uomini, meno gli scettici e i sistematici, è concorde coll' intimo senso e coll'istinto, gli rimane questo, ch'egli in tantissime cose, cioè nelle più urgenti e comuni della vita, pensa, vuole, desidera allo stesso modo che gli altri pensano, vogliono e desiderano. Ma intanto un mutamento è accaduto nell'intelligenza di lui; e se più non potè fare, egli si fu perchè natura e ragione non gli permisero di più oltre trascendere, poichè alle esorbitanze siccome alla moderazione furono statuiti limiti, al di là de'quali v'è cessamento di forza, e debolezza. Tali eccessi produssero i sistemi sempre parziali, sebbene dai loro autori sempre dichiarati imparziali; e le opinioni estreme, siccome tendenti, quale più, quale meno, dallo scetticismo al dogmatismo filosofico, tentarono difatto, costituendosi in serie ordinate di principii, di ragionamenti e di prove, abolire qualche base su cui regge quell'invincibile sentimento che domandiamo coscienza di noi stessi. Laonde, escluso un massimo motivo intorno ad una convinzione irresistibile, ne proviene il dubbio sulla esistenza e

la ragione di esso elemento logico; e al dubbio, stato incomportabile alla natura del pensiero, subentra quindi un falso principio, un'idea fantastica escogitata senza perchè, e unicamente per riempiere quel vuoto intellettivo lasciatovi nella mente dal vero principio sbandito. Su di che la ragione si travaglia operosamente a vestirlo di motivi, a difenderlo con fina e astuta dialettica per modo che quella, non possiamo non far violenza alla lingua, nozione ingannevole giunga ad occupare quel posto, ad essere in certa guisa accolta dalla coscienza in mancanza del meglio; ed ecco il dogmatismo bell'e formato nella testa di un uomo, il quale, cominciatosi per lui, come per tutti si esordisce alla vita intellettiva e morale, riuscì a dubitare di se, o di una parte di se, terminando ad avere per fermo ciò che generalmente non potrebbe credersi, poichè non fondato ne' principii costitutivi della natura, la quale, anzi ch'ei muovesse alle sue stranezze, facevalo avvertito di quella realtà ch'egli imprudentemente accingevasi a negare.

Quante sono le opinioni che sulle cose possono concepire gli uomini, a tutte si confà il dogmatismo. Come avviene che il dogmatico si conduca alla dubitazione? Il persistere in una opinione, senza prima avere esperite le ragioni in contrario, e posti a paragone i proprii con altri principii, conferisce una smisurata confidenza all'ingegno, e fa supporre erroneo ciò che a quella opinione non conformasi, ciò che con debito esame non venne a lei ragguagliato, ciò infine che reclama un'attenta considerazione, poichè o repugnante o favorevole alla stessa è d'uopo che sia. Onde il giudizio che l'uomo pronuncia allora, viene presso a poco a dire quanto già disse Cartesio, il quale dal dubbio passò al dogmatismo: ciò che io stimo vero, è superiore ad ogni prova, poichè lo sento con quell'evidenza che appaga l'intelletto, non lasciandovi ombra di dubbio. Ma, si può rispondere a qualunque dogmatico, segno della verità è bensì l'essere sentita colla maggiore evidenza, e nessuna potrebbe

esistervi mancante di quella: voi però confondete il vostro sentimento col carattere o colla nota del vero, inquantochè non mi provate già la cosa in se stessa, ma solo la vostra convinzione intorno a lei. Prima che ci dichiariate indubitabile la vostra opinione, bisognerà che ce la ragioniamo alcun poco, a vedere se propriamente essa sia così vera, così provata siccome pretendete voi, e se collimi in ogni punto coll' intimo senso degli altri, colle testimonianze de' fatti, ec. Se voi vi schermite da ciò, persistendo nella vostra convinzione, non valutando quella d' altrui, voi infirmate di necessità la vostra opinione, poichè non basta che un' opinione sia reputata vera da un tale ond' abbia ad aversi in tanto concetto, ma sì gli è forza che sia di natura da non potersi rifiutare da chicchessia. La sola possibilità di un concetto migliore distrugge non la vostra convinzione che siete il padrone di sentire come sentite, ma la ragionevolezza di ciò che in voi la produsse. Ferma convinzione in filosofia solo quella può domandarsi, alla quale furono mandati innanzi i singoli argomenti, che la costituiscono ragionevole: il dogmatico asserisce senza più, e sbandisce quel sapiente dubbio, poichè evvene uno, dal quale noi uomini veniamo avvertiti di non incaparbirci delle nostre opinioni, ma di renderle in iscambio luminose a tutte le prove contrarie. Epperò il dogmatico abnega un assioma dell' umano criterio; non doversi cioè ammettere vera cosa veruna, che documentata non sia da que' mezzi onde va fornita l' umana intelligenza nel procacciarsi una verità saldamente dichiarata. Il dogmatico adunque esordì da una preoccupazione, confuse il sentimento colla ragione della cosa sentita, e concedette perciò l' autorità del dubbio, eliminando da se ciò che in prima doveva cercare con sincerità di spirito, cioè que' criterii che in qualche guisa in poco o in molto potevano contrastare col suo opinare: il che è una specie di dubitazione universale, essendoci per qualche cosa la ragione degli altri; e così troviamo pur qui avverata la sentenza di S. Agostino: erra chi compone la

scienza mancando dell' intelligenza del falso; e il volere un'opinione senza esame del pro e del contro, e l'adottarne una non conforme alla comune intelligenza degli esseri pensanti, è un insulto all'umanità, un eccesso parimenti da sbandirsi per sempre dalla filosofia. Facciamoci ora a sporre alcune tra le cause che in generale inducono gli uomini in errore.

Il voler le cose in un ordine diverso da quello che sussiste indipendentemente dalla volontà umana: dal non amarle nasce il desiderio di mutarle, e da siffatto desiderio origina lo sforzo impotente a spiegarle con dottrine singolari, e aventi pure la sembianza della ragionevolezza; misero ma unico spediente che rimanga alla ragione, la quale pare rispettarsi nell'atto che si sconfigge colle proprie armi!

La difficoltà di ridurre a completa dimostrazione il proprio concetto: essa fa sì che l'uomo lo eluda in alcuna delle sue parti, cioè togliendo da lui ciò che nella forma dimostrativa male può comprendersi; ma stando le idee nella mente congiunte da necessarii legami, non se ne può torre una, senza che al giudizio complesso non venga pregiudicato. Poniamo il caso di un ragionamento che verte sulla facoltà di volere: quest'atto si attiene al desiderare e al determinare; eppure, sebbene composto, egli ha una specialità propria, inalterabile e naturalissima: basta dimenticarne uno o rifiutarlo, per rendere oscura e insolubile la questione. Così dicasi di più altre facoltà, per esempio della memoria e dell'immaginazione.

Rendere composto il semplice, ossia scomporre in parti concettuali un principio che non può decomporsi senza travisarlo, anzi senza renderlo totalmente diverso: a cagione d'esempio, l'animo nel concetto mentale è uno e semplice; uno, perchè la moltiplicità de' suoi atti non è che una sostanza variamente modificata; semplice, perchè ogni atto non è parte di sua sostanza, ma successione distinta di modi assunti dalla sostanza attiva. Tale tendenza a scorgere il più

nell' unità, e il composto nel semplice, fu causa del materialismo e degli errori che dominano nella fisiologia e nella frenologia più particolarmente.

Difetto di attenzione: questa causa negativa dà nascimento alle storture nei ragionamenti, alle false conseguenze, alle prove contradditorie, alla mancanza dei nessi dall' una all' altra idea.

Il soverchio sentire: da qui provengono i sofismi di certe passioni, le personificazioni dell' immaginativa, la confusione delle cause morali colle fisiche e colle intellettuali, e viceversa: a questa causa aggiungeremo l' altra del poco sentire, fonte di gravi trasgressioni nella filosofia, inducendo a far prevalere le nozioni intellettuali sulla moralità dell' uomo. Napoleone non aveva un cuore che pareggiasse la sua mente.

E finalmente il poco discernimento nel separare ciò che nelle cose è necessario, libero e fallace, come quando nella determinazione in seguenza a un fortissimo desiderio non si distingue la forza dell' istinto, l' importanza della cosa desiderata, l' energia della volontà nel conseguirla o contrastarla, la validità delle ragioni pro e contro, lo stato di educazione dell' individuo volente, e infine l' atto con cui l' uomo risolve di fare, o non fare, onde conseguire o no la cosa bramata (1).

(1) Ridurre le proprie idee in iscorcio per raffrontarle a una teoria già svolta non è certo il miglior mezzo di trarre in chiaro le questioni della filosofia. Convinti da questa considerazione, e pel poco frutto che ne ridonda agli studiosi delle parziali discussioni e dalle prove più presto accennate che dichiarate, non vorremo più quinci innanzi trattenerci in pubblico con opere di nessun autore. Cercheremo invece di maturare i nostri principii al lume della meditazione e dell' esperienza, fino a che ci riesca di stendere noi pure una teoria dell' uomo, la quale comprenda i più importanti argomenti, tentandone una congrua spiegazione. Noi portiamo opinione, essere possibile una filosofia completa e facile, purchè si stia nella moderazione e nella sincerità de' principii. Sarà mente di quell' opera lo stabilire su ferma base l' intendimento, la volontà, il sentimento quali trovansi nell' uomo educato da tutte le sociali

III. Il signor Mamiani con apposito e profondo lavoro ne mette alla restaurazione filosofica per l'opera d'Italiani, i quali affrancandosi dal giogo aristotelico, vennero passo passo diradando le tenebre in cui giacevansi le prime notizie, dagli aristotelici totalmente svisate, intorno al metodo da praticarsi in rispetto ai fenomeni psicologici della conoscenza; talchè da quelle ardue conquiste dell'intelletto italiano siamo condotti insino al massimo Galileo, primo scopritore di quel metodo adulto e di sicura applicazione, che diè nelle mani ai moderni tanto lume di scienze positive. La lode che noi sentiamo dovuta all'egregio signor Mamiani, non è tra quelle che tuttodì e alla ventura si profondono da tanti; è quella meritata dagli uomini sapienti, pe' quali riceve notevole aumento il patrimonio della scienza nazionale: il Mamiani ne fa sovvenire ciò che mai non dovevamo dimenticare; egli ne fa scorti di quanto in avvenire possano le menti operare del bel paese, solo che attendano con perseveranza ad illustrare l'eredità provenuta loro da' maggiori. In nessun libro mai di filosofia ne apparve così evidente l'energia dell'antico pensiero italiano, che quandochessia potrebbe sotto questo bel cielo, purchè il vogliamo, risorgere a novello svolgimento, nè mai, come a questa lettura, il sentimento della patria ne si dilatò caramente (1). Alta rinomanza levarono Cartesio e Bacone; ma a volere con discernimento e buona fede considerare le cose, si viene tosto nella convinzione, non essere

potenze. Perchè certuni argomenti acquistano col tempo nuova forza di dimostrazione. Platone e Aristotele credevano esistervi due classi d'uomini, gli uni nati allo schiavaggio, gli altri alla padronanza: la legge di Cristo abrogò ogni disuguaglianza; se ve n'ha alcuna, ella è di fatto, non più di diritto.

(1) In un frammento di un nostro discorso intorno all'opera del Rosmini, *Sull'origine delle idee e sui principii dell'individuale ragione*, già avevamo detto: « Una voce segreta ci va parlando nell'animo, che la filosofia dimostrativa e riconoscitrice sincera dei fatti debba ricevere dall'ingegno italiano un grande illustramento: il perchè ogni Italiano di alti sensi lo deve sapere ». *Nuovo Ricoglitore*, giugno 1834, pag. 540.

punto alcuni nostri stati da meno, se non li superarono, massime Galileo, le cui dottrine metodiche sortirono una tale lucidità di ragionamento e solidità di prove da lasciarsi dietro molte tra le più decantate teorie di Bacone. Perchè Galileo solamente non fu inventore di un metodo possibilmente pel suo secolo completo, ma operatore sagacissimo e instancabile di sperimenti, le risultanze dei quali ebbero accettazione europea; e al nome di Galileo si fece compagna l'universale riverenza.

Ma a noi rileva di presente intrattenerci intorno al metodo, ond'abbia la scienza dello spirito a statuirsi sopra dati che insegnino dirittamente le prime conoscenze, e con esse loro il metodo di scoprirle, accertarle, e apprenderle altrui (1). Questa parte del libro che facciamo soggetto di nostre osservazioni, farà molti Italiani arrossire, che vannosi ignari, come andavam noi, di alcuni gravissimi dettati dell'italica sapienza, intanto che siamo così vaghi delle spe-

(1) Ecco in pochi tratti la mia idea metodica, quale esposi, poco fa, in una lettera ad un mio amico: La verità è possibile, poichè tutti aspirano a conoscerla; inganno non può esservi in questo, giacchè ingannarsi tutti, viene a dir nulla. Dunque con che si discerne il vero, e quale è il suo carattere? Il vero si discerne da quella facoltà mentale che lo cerca, e si conosce, 1°, dall'essere evidente, provandosi dalla ragione molto credibile, ovvero credibile tanto da escludere il dubbio, in concorrenza di tutte quelle altre prove nelle quali è ripugnanza o contraddizione; 2°, corrispondente all'intimo senso, sul quale riflette l'umano pensiero in quanto ragionevole, morale, e consono all'istinto della felicità; 3°, testificato dalla generalità degli uomini, cioè dalle lingue, dagli autori, dalle storie e dall'operare umano continuo; 4°, soggetto ad alterne vicende nel succedersi delle opinioni, e statuente nel mondo una legge, per la quale le idee contrarie non possono spiegarsi senza riscontrarle a lui; 5°, e producente per gradi successivi la educazione dell'uomo. Questo metodo è osservazione, confronto, riflessione, ragionamento, distinzione e definizione dimostrativa: egli non è che l'embrione del mio metodo; quando sarà sviluppato nelle applicazioni, nei ragionamenti e nelle prove, riescirà un'altra cosa. Ora, esposto com'è, fa compassione; ma rileva però un pensiero costante, che non sta alla superficie delle questioni.

culazioni oltramontane: abbiamo la sincerità di confessarlo!

" Delle tre tentate restaurazioni del senno umano, la Socratica, l'Alessandrina e l'Italiana, sola la nostra italiana è riuscita a bene, discorre il Mamiani, perchè solo in Italia, e segnatamente per opera di Galileo, ritornò l'umano intelletto con stabilità e diligenza ai ricordi della natura ".

Propostici di tener dietro al Mamiani nella rassegna così luminosa ch'egli fa del progressivo incremento del sapere italiano, riferiremo un paragrafo dell'autore risguardante in particolare Archimede: " Per quello che noi ne sentiamo, Archimede egli pure avea praticato in Italia una filosofica restaurazione, benchè la fortuna contrastasse all'alto disegno. Nei tempi di quel genio sovrano la scuola italica non pare che fosse potuta rialzarsi dai colpi dello scetticismo e dalle cavillazioni della sofistica; nel quale abbassamento l'aveano gettata le esorbitanze dei dogmi Eleatici. Per vero sì fatta scuola avea fruttato tre grandi principii del metodo filosofico, cioè a dire la prima certezza riposta nella condizione subbiettiva d'ogni nostra conoscenza; la dialettica di Zenone, contenente l'efficienza e le leggi dell'arte dimostrativa; il proposito, avuto sempre dinanzi agli occhi, di soddisfare ai bisogni della ragione, sforzandosi di spiegare per via di scienza apodittica l'autorità de'suoi precetti supremi. Al che quando si voglia aggiungere lo spirito osservatore, sperimentale e induttivo del vecchio Empedocle, si avrà forse il complesso degli ottimi principii del metodo filosofico. Archimede poi ripristinò e dilatò sì fattamente la induzione Empedoclea e il vigore dimostrativo di Zenone, che tutti gli ingegni dei secoli posteriori non hanno potuto sorpassarlo. Perocchè s'era conceduto a lui di fondare scuola di sapienza, noi non dubitiamo che da lui sarebbe cominciata quella riparazione di tutto lo scibile, la quale venne tardata di mille e settecento anni e più. Ma i principii metodici che abbiamo veduti rimanere quali semenze nascoste nella scuola italica antica,

germinarono alla per fine coi potenti aiuti di Galileo e di altri spiriti filosofici del secolo sedicesimo. Intorno la qual cosa faremo parole alquanto distese, perchè non troviamo che alcuno abbia fin qui ben definito e tratteggiato quel movimento maraviglioso della logica umana. »

Accenneremo alla sfuggita i nomi che primi appariscono al risorgere de' buoni studii. Al Mamiani alcuno non fu trovato anteriore al Petrarca « il quale avesse animo di deridere la falsa filosofia delle scuole, e ne svelasse con buon ingegno i vizii e la fatuità. » « Ma il riaprimento succeduto dipoi delle fonti della greca sapienza accese da ogni parte la volontà di combattere la scolastica, e ciò in due maniere: opponendo la parola ingenua d'Aristotele a quella spuria ed intenebrata dai chiosatori, e disvezzando le menti dalla loquela barbarica dei dialettici con le dolcezze di Cicerone e di Senofonte. » Volsero a ciò la mente in precipuo modo Ermolao Barbaro, Angelo Poliziano, il Valla, e il Pomponaccio. Questi disgombrò Aristotele dagl'infarcimenti, e lo espose nella sua purezza. Scrisse Lorenzo Valla tre libri della dialettica contro gli Aristotelici, e « ruppe così la sua lancia non pure contro gli scolastici, ma eziandio contro il maestro di coloro che sapevano. Osservò come le categorie e i primi predicabili vengono falsamente assunti per tali, e provò ciò col senso legittimo dei vocaboli, con l'uso dei parlari e con ragioni di senso comune. Invitò la gioventù a cercare nei prosatori e poeti sommi il retto senso della ragione. In ultimo immaginò a' suoi dì quella riduzione medesima sui predicamenti e categorie d'Aristotele, che oggi taluno ha fatto sulle forme e categorie di Kant, con dichiarare tre soli predicamenti essere distinti, essenziali e più comprensivi degli altri tutti, cioè la cosa (insieme guardata e quale sostanza e quale cagione), la qualità e l'atto: la qualità aderente alla cosa, in quanto sostanza; l'atto aderente alla stessa, in quanto cagione: e ciò è quel medesimo per l'appunto che pensano e scrivono gli spiritualisti moderni di Francia. »

Seguono nomi d'illustri Italiani ch'ebbero qui parte alla restaurazione in discorso, che cioè conseguirono nome di pensatori, oppugnando Aristotele e la scuola, dettando nuovi insegnamenti, o creando sistemi *originali* e *vistosi*, come dice il signor Mamiani, il quale pur nomina pochi stranieri cooperatori all'impresa, venuti in Italia ad appararvi scienza, o formatisi sulle opere italiane, tutti posteriori di tempo nell'aver fatto progredire la filosofia. Ora scendiamo a quegli Italiani che veramente hanno conferito al metodo e stabilità e frutto. » F. Maria Nizolio levossi primo a parlare diffusamente di dottrina metodica nel suo *Antibarbaro:* prevenne ed eseguì, meglio pure del Valla, il desiderio dell'Hobbes, dei Porto-Realisti e di altri, a'quali premette di ridurre il linguaggio tecnico a linguaggio comunale. Ben conobbe costui consistere la dialettica e la metafisica dei peripatetici in una frequente *logomachia*, talchè esaminando il senso rigoroso dei vocaboli e la secreta ragione grammaticale col lume e l'autorità dell'uso popolare e degli scrittori più insigni, ebbe fede, e certo non s'ingannò, che tutto avrebbe sconnesso l'edificio peripatetico (1). Nel che è da notare siccome egli presentisse l'opinione della scuola scozzese, la quale ha insegnato dovere il linguaggio filosofico essere determinato con la semplice scorta dell'uso volgare e delle chiare e patenti etimologie. » Infine il Nizolio in alcuni suoi precetti ci dà sentore di quelle opinioni esorbitanti che trovarono sviluppo nel metodo di Cartesio. A lui dobbiamo queste sentenze: » 1°, Conoscer bene e ponderare il valor dei segni, e la lingua in cui i filosofi scrissero; 2°, studiare con libertà somma di mente e indifferenza di animo; 3°, meditare gli scritti e i pensamenti di tutte le scuole, non escludendone alcuna, e segnatamente le avversarie delle proprie

(1) Quest'è appunto l'intendimento nostro; desumere la filosofia dal significato delle parole, le quali sono espressioni del comun senso.

opinioni. » Il quale Nizolio meritò dal Leibnitzio essere riprodotto con nuova stampa e onorato di molte lodi, giusta l'asserto del Mamiani.

» Contemporaneo al Nizolio fu Jacopo Aconzio, il quale dettò un libro sopra l'arte d'investigare e sopra l'arte d'insegnare. Ivi ammonisce che a ben terminare una investigazione fa bisogno scomporre e ricomporre la cosa più volte, e ricercarla sotto aspetti diversi Istrumenti della composizione chiama le somiglianze, e della scomposizione le differenze: le prime traggonsi dalle parti al complesso, e dal singolare al generale; le seconde dal complesso alle parti singole. Scriveva pure l'Aconzio » di trent'anni di studio essere più proficuo adoperarne venti nell'inchiesta sola del metodo, che gli interi trenta senza metodo. »

» Sebastiano Erizzo opinò essere quattro i metodi: il definitivo, il divisivo (1), il dimostrativo, e il risolutivo: il secondo, cioè il divisivo, essere l'ottimo, anzi il solo fecondo di verità, e il quale ha fatto gli antichi eccellenti inventori. A questo metodo celebrato dall'Erizzo, risponde puntualmente, scrive il Mamiani, quello chiamato oggi analitico, e che pure Condillac viene predicando fonte unica d'ogni sapere. »

» Il Bruno, che il Mamiani qualifica di smisurato ingegno, fu persuaso, quanto qualunque altro de' tempi suoi, della forte necessità di riformare gli studii e riordinare le intelligenze. Egli conobbe la divisione vera e naturale del metodo nell'arte d'investigare e trovare i fatti, in quella di

(1) Noi propendiamo al metodo definitivo, e scrivemmo nel preallegato discorso: « Altro è definire, altro analizzare; col definire si accenna ciò che sia una cosa, coll'analizzare la si divide in minutissime parti, che si giudicano poi ciascuna in separato dalle altre; col definire si esprime l'atto stesso della cosa, coll'analizzare si propongono questioni arbitrarie, poichè si vuol dare maggiore o minore rilevanza ad alcune di quelle parti prese a considerare. La definizione comincia dal tutto, e l'analisi da una parte; l'una è completa, parziale e manchevole l'altra. » Pag. 528.

giudicarli e ordinarli, e in fine nell'arte di applicare i principii: stimò la filosofia dovere incominciare dal dubbio. E in ultimo pensò che la cognizione dei particolari e le induzioni ritrattene compongono le verità generali, con cui poi si edifica saldamente la scienza. Quest'ultima sua dottrina l'espone in forma d'allegoria e molto elegantemente in quel libro, ove gli piace rappresentare la logica, o, come egli la chiama, l'arte d'indagare la verità, sotto il simbolo d'una caccia: il che non sappiamo, parla sempre il Mamiani, se a caso o per l'esempio del Bruno fu da Bacone ripetuto, quando parlò dell'invenzione sottile dei fatti e l'intitolò la *Caccia di Pane.* » Lasciamo da banda Mocenigo e Bernardino Telesio, che più al metodo delle scienze naturali che a quello della filosofia psicologica mirarono, e verremo in quella vece addirittura a Tommaso Campanella.

« Tommaso Campanella, ancor giovane, comparò insieme Aristotele, Platone, Galeno, Plinio, i libri degli Stoici ed i Telesiani, e li confrontò, al suo dire, « col libro magno della natura, onde rilevasse quel che le copie avevano di somigliante con l'autografo. Tra le altre cose statuì nel suo libro circa l'investigazione, che la definizione è soltanto inizio d'insegnamento ed epilogo di scienza da esporsi altrui, quindi che ella è fine, non già principio di cognizione. » Via trapassando alcune massime del Campanella, che troviamo rapportate dal Mamiani, perveniamo a queste, rimarchevoli parte per sostanziali verità, parte per soverchio ardimento, com'è quella che conduce al dubbio metodico universale, corretta poi dalle susseguenti, ove si pone l'indeclinabile e fondamental canone della certezza. Rilevò adunque il Campanella che « in ciascuna umana ricerca ricorrevano certe nozioni e certi principii, come dell'*essere*, del *tutto*, della *parte*, dell'*uno*, della *potenza*, della *necessità*, della *cagione*, del *vero* e simiglianti, e che circa tali cose una scienza dovea sussistere, la quale essendo appunto universalissima, niente presupponeva di certo e di cognito, e perciò

dovea lasciar dubitare eziandio della propria esistenza. » Non ostante il pericolo che seco adduce simile modo di filosofare, giunse il Campanella e rifiutare ciascuno degli argomenti dello scetticismo, da lui esposti, come ne fa avvertiti il Mamiani, ordinatamente e con acutezza mirabile, e concluse la possibiltà della scienza, appoggiandosi sulla realità assoluta del sentimento del proprio essere. Perciò scriveva: « Il sentimento che ha ciascuno della propria esistenza è il *punto* dal quale l'umana ragione prende le mosse (1). Laonde stimiamo noi doversi filosofare con la scorta sola del senso, come la certissima di tutte. Errò Aristotele annunziando e credendo che il singolare non faccia scienza; qualunque singolare, in quanto viene sentito, è forza che sia vero e certo: ne abbiamo pertanto una notizia necessaria, vale a dire scientifica. Ben dee dirsi che noi non sappiamo le cose quali esistono in se, ma quali ci appariscono: tutta volta quell'apparenza fa vero scibile, perchè in essa è vera entità; adunque sentire è sapere (2). » Il Campanella proclamò pure, che « intendeva far cammino fra gli scettici e fra i dogmatici; gli uni pazzamente ostinati a negare qualunque realità, gli altri confidentissimi a spiegare ogni cosa. Nè tampoco egli volea procedere con gli empirici, i quali pretendono ragionare per le sole apparenze variabili, accidentali e fuggevolissime. Sussistere delle verità costanti e apodittiche, e queste risiedere negli universali supremi, di cui il principio e la materia è l'intimo senso e il testimonio di tutti gli

(1) È questo il canone supremo della filosofia che noi professiamo.

(2) « E qui importa riflettere, scrive il Mamiani, che la parola *sentire* suona pel Campanella diversamente da quello che pei sensisti moderni, a cui vala solo quanto percezione d'oggetto esterno ricevuta per l'azione degli organi. Ma sentire nel largo significato latino esprime talvolta qualunque fenomeno interno della coscienza e qualunque atto avvertito di nostra mente: nella quale accettazione è altresì adoperato più d'una volta dal nostro filosofo. » Pag. 37.

uomini, e l'uno e l'altro formano il fondo dell'umana esperienza (1). » « Che se, riflette il Mamiani, avesse il Campanella posti ad effetto con esattezza e sempre cotali sue sentenze metodiche, e sopra tutto avesse fuggito i labirinti ontologici, egli sarebbe riuscito il principalissimo dei filosofi; ma forse ciò era in quel secolo molto al disopra della possibilità. »

Finalmente ci si fa avanti il Patrizio con queste esimie parole: « doversi filosofare sempre da un primo cognito infallibilmente vero e certo; il primo cognito essere nella sensibilità. I particolari sensibili farsi dunque strada alla più alta filosofia; ma non credere egli con Aristotele che dalla semplice collezione dei particolari concreti si possa trar fuori tutta la scienza dell'universale e del necessario: l'uomo doversi per ciò sollevare alla contemplazione dell'essenze astratte. » Col quale assioma, giudica il Mamiani, il Patrizio stabilì, anzi a tutto, il canone della certezza assoluta, e del misurare a quella ogni forma di verità. Ma nel frattempo di ciò, leggesi nel libro che abbiamo sott'occhi, fioriva in Italia una schiera elettissima di sapienti, la quale, mentre i filosofi titubavano, giva nelle scienze fisiche aderendo di punto in punto ai precetti puri del metodo naturale, e apparecchiava per via più spedita la grande e durevole restaurazione. In capo a costoro splende il nome di Leonardo da Vinci; e nella via aperta dal Vinci entrò alla per fine il

(1) « Prima dei sistemi, esiste l'uomo col sentimento di se, colla piena coscienza dell'esser suo: il punto centrale de' suoi giudizii e ragionamenti deve adunque risiedere nella propria coscienza che si sente qual è, e riflette in se gli elementi comuni delle altre individualità pervenuti in lei col mezzo del linguaggio, conservatore e organo delle nozioni necessarie. » Vedi il mio *Discorso sopra le conferenze del Gerbert* nel *Nuovo Ricoglitore*, novembre 1833, pag. 792. « Nella coscienza del proprio essere risiede l'unità e la certezza dell'uomo. » Vedi il mio *Discorso sopra il San-Simonismo*, a pag. 13.

massimo Galileo, al quale era sortito di compiere gloriosamente la restaurazione italiana (1).

Il signor Mamiani ci vorrà perdonare, speriamo, dell'esserci giovati di questa sua nuova e bella rassegna di memorabili sentenze dell' antico senno italiano non mai abbastanza ripetute, massime quando il ripeterle è necessità e dovere. Carissimo d'altronde fu per noi questo riscontro d' antiche opinioni con taluna delle nostre in piena consonanza; e la compiacenza che provammo nel meditarle e trascriverle, temperò in noi il rammarico di avere trascurate quelle fonti di tanta sapienza.

IV. Esposte dal signor Mamiani le sentenze metodiche dei più illustri, che contribuirono all' italica restaurazione della filosofia inclusivamente al grande Galileo, egli entra nella dichiarazione della propria dottrina metodica, la quale egli intende non doversi aggirare intorno massime novellamente da lui scoperte, ma doversi reputare quale proseguimento dichiarativo di quel metodo che da nessun ragionatore converrebbe trasandarsi, e meno dagl'Italiani, onde portarlo alla sua perfezione. Scopo adunque del Mamiani in questo suo faticoso e assai ben condotto lavoro è convocare gl'Italiani a novella scuola basata sull'antico senno de'loro antecessori, a'quali egli dichiara riferirsi *sempre* e in *tutto*, non presumendo di altro proporre a'connazionali di lui che linee e segni, che possono a intelligenze molto migliori (sono sue espressioni) servire per punti di veduta intellettuale e per occasione di meditare; e questo ad oggetto di completare la teoria del primo filosofare, e quelle regole perfezionare rese già fruttifere dai trovati singolari del nostro Galileo. Diremo in succinto gli elementi individui che, a criterio del Mamiani, compor debbono un metodo di utile applicamento, e verremo poi a più particolarmente parlare di alcuni dettati

(1) Le citazioni sono dalla pagina 11 sino alla pag. 46.

di quest' ingegno di un raro vigore. Ne rincresce di essere astretti a brevità con sì bella materia di discorso alle mani; ci studieremo pur nondimeno di far capire in queste poche rimanenti pagine se non tutta la sostanza del libro, chè troppo più richiederebbesi, quella almeno di alcuni ragguardevoli pensamenti di lui intorno a varie più rilevanti questioni.

Nota il signor Mamiani, che tre sono i gradi e le specie del metodo, cioè generale, particolare e progressivo. Stringe poi la sostanza delle proprie investigazioni sul metodo generale in queste parole: „ Dall'aver noi visitato rapidamente le cinque arti metodiche nel loro succedersi naturale, e insieme dall'averne indagata l'essenza, e come dicesi lo spirito, ci sembra ora dover conchiudere, che i principii e le regole del metodo d'invenzione convergono tutte alla soluzione di questo problema: Insegnare il modo per cui gl'istrumenti del sapere, stati innanzi *corretti* e *perfezionati*, sieno applicati il meglio possibile a trovare i fatti ed a combinarli; al qual problema sottostanno due altri minori, donde l'uno è anima e fine dell'*arte preparatoria*, il secondo dell'osservare e del ragionare. Notammo il primo là dove parlammo delle regole preparatorie, e dicemmo dovere esso concludere all'accrescimento indefinito e continuo della nostra energia, e all'equilibrio costante di tutte le facoltà. Il secondo problema sorge nettamente dall'ufficio di quelle arti, che abbiam veduto dirigere l'osservazione e il ragionamento, e può venire così espresso: Indicare il modo migliore per cui si sappia scuoprire il più gran numero di singolari possibili, e combinarli quindi col più gran numero possibile di universali. - Concorrono a sciogliere i tre problemi cinque arti speciali, di cui ciascuna registra sotto di se alcune classi distinte di pratiche. - La *preparatoria* ha due arti nel suo dominio, la *correttrice* e la *perfezionatrice*. La *inventiva* si distingue principalmente nell'arte di *attendere*, e in quella di *trovare* le fonti delle notizie. La *induttiva* si sud-

divide nell' arte di *indurre*, *eliminare*, *sperimentare* e *congetturare* i fatti, e si giova d' un prontuario dei supremi principii. La *dimostrativa* contiene la *dialettica* e la *topica*. La *distributiva* e *sintetica* si raccoglie nell' arte di verificare e in quella di ripartire le materie. » Dal quale enunciamento ragionato intorno il metodo, consta il criterio massimo formatosi per lunga riflessione nel signor Mamiani sulle regole più atte a proporsi al retto e proficuo filosofare. A noi paiono valevoli a mettere sul buon sentiero i cercatori del sapere: epperò lasciando che vi pongano mente i vogliosi della savia filosofia, e omettendo i ragionamenti dell' autore sul metodo *particolare* e *progressivo*, il che ne condurrebbe a troppo lungo discorso, ci faremo di tratto ad alcuni principii dal signor Mamiani professati, e risguardanti le più gravi materie della filosofia.

« L' uomo è da natura istruito, opina il Mamiani, del miglior cammino, e altresì del più breve, onde possa aggiungere a quel grado di verità che si proporziona con la virtù delle sue potenze conoscitive. Tuttavolta assai cagioni di errore, che moltiplicano col tempo, torcono il senno umano dalla via praticata per uso felice d' istinto. Egli accade che a poco a poco le divagazioni intellettuali non avendo misura nè termine, ogni nuovo studio che si fa e compie, arreca tenebre in luogo di luce. Resta allora a ricredersi pienamente sulla vanità dei sentieri percorsi e di rinvenire le orme antiche tracciate dalla natura. E per fermo ogni altro rimedio sarebbe inefficace e impossibile: avvenga principalmente che non si può giugnere al vero senza un buon metodo, nè la bontà del metodo è teoricamente nota innanzi della scoperta del vero. Da tal circolo pernicioso ne salva dunque il solo buon senso, il quale disperato degli ambiziosi ardimenti della ragione e sbigottito dallo scetticismo, invoca a sussidio quella sorta d' ingenita filosofia, compartita a tutti gli uomini, e per la quale gli artigiani, i mercatanti, e i rozzi e poveri contadini proseguono a ragionare con rettitu-

dine e conforme alla realità delle cose (1), mentre i filosofi assurdamente parlano dalle cattedre. L'ingegno pertanto e l'industria d'ogni restaurazione intellettuale consiste nel riprodurre, nel diffondere e nel persuadere altrui il metodo comune della natura (p. 11 e 12). »

Consentiamo pienamente coll'esimio signor Mamiani, poichè tale fu sempre il nostro parere intorno alla possibilità di una filosofia salda e profittevole. Ma gran parte dei filosofi denominar suole il volgo ammasso d'ignorantaggine e di superstizioni (2), e invece di fare, come fanno i metallur-

(1) In consentaneità alle parole del signor Mamiani, noi ci spiegammo così: « In generale gli uomini s'intendono benissimo ne'loro discorsi se non siano preoccupati da interessi parziali o conturbati da inimicizie: interrogate una persona del volgo, per esempio, un contadino, interrogatelo senza fasto filosofico, senza l'aspetto di volergli fare il dottore addosso, così alla buona, proprio all'amichevole, intorno la verità di un principio; egli risponderà con semplicità ragionevolissima alla vostra questione. La difficoltà consiste piuttosto nel persuaderlo che voi non vogliate pigliarvi giuoco di lui; se vi giunge di torlo da un tale sospetto e di poterlo recare al discorso senza ch'egli si misuri con voi, e che non vi consideri siccome cosa troppo al di sopra di lui, voi l'avete vinto, siete due amici ormai che discorrono fra loro. Un'altra difficoltà è questa, difficoltà venuta dall'abuso del linguaggio prodotto dagli abusi della filosofia: l'interrogarlo acconciamente, in modo cioè ch'egli vi comprenda. Per superare anche questa, fa mestieri accostarsi più che sia possibile alla lingua della natura, semplice nell'espressione e ricca nel senso. » Nel già citato *Discorso* sopra Rosmini, pag. 548.

(2) Eppure questo volgo parla, pensa e sente la verità; egli è similitudine d'Iddio; emula il bene, si sacrifica a lui, è misteriosamente attivo nel male, e dà prova di saper imitare e capire troppo bene la malizia dell'egoismo quando sollevasi nell'immane sua ferocia; egli è una massa compatta che irrompe simultanea nel bene e nel male. Iddio l'ha dato in guardia alla carità de'suoi eroi, e i superbi che lo sprezzano e che l'invitano al male, sconteranno il debito di un'immensa responsabilità. — Nel più volte precitato mio *Discorso* a pag. 545. — Il povero popolo come fu vituperato in filosofia, in politica pur venne dimenticato. Agostino Thierry così scrive: « È singolar cosa l'ostinazione degli storici a non mai riferire alle masse d'uomini spontaneità alcuna, alcun concetto. »

gici che sotto la scoria riconoscono la sostanza preziosa dell'oro, buttano il povero volgo ad un fascio nel letamaio. Dalla quale cosa due fatti ne dovettero provenire: l'uno che la filosofia ne'più de'suoi rappresentanti si mostrasse inamabile, e i più la guardassero perciò come una stizzosa, una stravagante. Quandochè il filosofo, il quale pur sorge da questo volgo, e comincia ad esser uomo allo stesso modo che cominciano tutti, avrebbe precipuamente dovuto risguardare alla comune origine de'suoi pensieri cogli altrui, i quali pensieri non han mutato natura all'atto in che ei posesi a riflettere. Restaurare la filosofia in seguito di ciò, altro esprimer non dovrebbe, se non che questo: Constatare le prime notizie per osservazione e ragionamento, i quali ne danno l'uomo pensante ad una ed operante, iustintivo e riflessivo. Il circolo pernicioso è tolto via, se facciamo subbietto del nostro pensare l'uomo qual è nella natura del proprio vivere; egli apparisce diverso, se a quello della realità, l'altr'uomo vogliasi sostituire, che per mera astrazione è dalla mente concetto. I dati cogniti, o i primi predicati, che soli sono i conoscibili, esistono dunque nel dire e nel fare degli uomini intesi a fruire della vita, non già speculando, ma per produrre quel tanto che dato è loro dalla natura, una negli elementi di costituzione, varia ne'modi con che tali elementi si rendono noti di rimando dall'un uomo all'altro. Il volgo, quando non sia raggirato da inganni, o idiota, sa e crede quanto basta, ond'operi con discernimento; e veramente mai non potrà la filosofia amicarsi all'umana ragione, se non abbandonando la falsa strada fin qui più o meno percorsa da tanti suoi seguaci, e tornando a quella che alle comuni operazioni conduce: il sentir proprio di ognuno è vero in quanto corrispondente a quello degli altri, il qual sentire di tutti è pur vero per natura di fatto necessario, costante, accertato dall'osservazione, e verificabile ad ogni istante dalla ragione libera di pregiudizii, poichè emanato sempre da una stessa fonte, che sono i principii naturali

della mente e delle passioni, determinati dalle lingue e dalla condotta così individuale, come collettiva, e perciò resi certi dalla riflessione, e dai vincoli segreti pe' quali una cosa si annoda ad un' altra necessariamente. Ora l'uomo, sia filosofo, sia volgare, non si conosce sostanzialmente; si sente sostanza, pensa e a se riferisce i propri pensieri o inquantochè prodotti da lui, o in lui provenuti per effetto di esterna impressione. Tutto ciò che dall' esterno muove a modificarlo, egli sa benissimo essere una sostanza atteggiata così, ch' ei ne venisse tocco a quel modo; e tutti quanti i modi di essere tra sostanza e sostanza, egli pur non ignora essere fatti di relazione escogitabili e nominabili. Infatto ei nomina e pensa conformemente a' suoi simili. Ondechè, al filosofo ammonito da questa sperienza, viene tosto in acconcio l'avvertire, che la cognizione dell'essere è immediata, e che per conseguenza si pone per assioma: nessun modo di essere senza una causa modificata. Ecco in brevi tratti delineata già una traccia a sanamente filosofare, cioè a rinvenire quello che esiste, mediante la più semplice investigazione sul proprio sentire. Confermino i nostri asserti alcune degne autorità italiane: « Il vero è il fatto ... e criterio del vero è farlo: quindi provare per la cagione vale il medesimo che produrre, e quindi anco procede la gran certezza dell'aritmetica e della geometria; imperocchè la mente umana contiene entro se tutti gli elementi compositivi di quelle scienze, dai quali elementi disposti e composti dall' uomo risulta la loro verità, e insieme la loro dimostrazione, onde in tal caso il dimostrare si fa un medesimo con l'operare, e il vero si converte col fatto. » (Vico, *Dell' antichissima sapienza degli Italiani;* passim.) Ed ecco come la gran mente del Vico nel cognito della causa abbia rinvenuto la massima cognizione del fatto in quanto verità e produzione della verità; ora le matematiche, perchè cause prodotte, operanti e conosciute, sono in rispetto all' uomo, ciò che le cose tutte rispettivamente a Dio, nel quale è pienissima la intuizione,

sussistendo in lui la prima di tutte le cause. E S. Tommaso, citato spesso dal signor Mamiani, scrisse: « L'anima non è conosciuta per la propria sostanza, ma per li suoi atti ... Tal cognizione accerta solo che l'anima sia, non che cosa ella sia. » (*De veritate*. Quæst. X). « La sensazione non è una pura passività, lasciò scritto il Telesio, è una percezione dei cangiamenti proprii dello spirito. » (*De rerum natura*, ec., lib. VIII, XXI). Questi assiomi, ed altri in più numero, sono rigorosamente dedotti dalla riflessione sulla comune esperienza; sono giudizii compresi e presupposti necessariamente in qualunque operato della mente umana colta ed incolta; sono predicati di chi, non cessando di esser uomo nell'atto del filosofare, percepì distintamente ciò che in confuso avviene ogni momento nelle idee e nei sentimenti del popolo. Pertiene insomma al filosofo di chiarire, col distinguerli, i principii dell'umana attività; in tale chiarimento consiste il vero obbligo del filosofante, il quale colla guida della natura e col lume della ragione convertito al proprio sentimento, espone per via d'origine, di raffronto e d'enumerazione i singoli dati su che sta saldo l'operare degli uomini ad onta delle variazioni, cui sovente incontra di subire alla filosofia; e se avvengono sistemi neganti or l'uno or l'altro di que'dati infallibili, ed esprimenti al nudo le comuni operazioni conoscitive ed effettive, il volgo procede pure costantemente sullo stesso andare di attestarli in ogni sua pratica quotidiana. Ciò prova medesimamente la giustezza del ravvisare il signor Mamiani due facoltà nell'uomo, l'istinto e la ragione; facoltà primordiali, condizioni indispensabili dell'umana persona, che si conosce, si distingue, si sente in ogni sua maniera di essere; e qui riposa indubitatamente il fondamento d'ogni savia opinione, non essendo i pensamenti contrarii, che sforzi impotenti contro ciò che sussiste per necessità in quella sua foggia di esistenza, onde al conoscerli, ricorrono alla memoria que'versi dell'Ariosto:

Vidi un monte di tumide vesciche
Che dentro aver parean tumulti e grida.

Posti dal nostro Mamiani a maniera di risultanze o corollarii del suo metodo diciannove aforismi, i quali attestano essere l'autore un privilegiatissimo pensatore, viene la seconda parte del libro, ch'egli intitola *Dell' Applicazione*. - Daremo sfogo ad alcuni pensieri desunti dalle applicazioni, nelle quali pur manifesta il signor Mamiani una straordinaria forza di ragionamento, e tale che, ove fosse opportunità di citazioni, saria mestieri tutto trascrivere, poichè in questo libro troviamo gravissime dottrine congiunte sempre ad una esposizione che onora altamente l'Italia. Prendono cominciamento le applicazioni della prima certezza; sulla quale ragionando l'autore conchiude: " Doversi dimostrare, siccome la realità estrinseca sia provata pel mezzo medesimo che è provata l'intrinseca, vale a dire, per la certezza assoluta della coscienza. La qual cosa può venir fatta in un solo ed unico modo, e questo è, provando che la concezione nostra immediata dell'oggetto estrinseco attesta con la propria sua entità, eziandio l'entità dell'oggetto, sì veramente che se l'oggetto non fosse, nè tampoco sarebbe la concezione; e se questa è, come è indubitabilmente, così è indubitabilmente l'oggetto estrinseco. " La quale conclusione è dedotta da molti assiomi della scuola italiana, messi, come altrove, molto opportunamente innanzi all'applicazione presente. La sentenza del signor Mamiani viene a dire in un altro linguaggio: Siccome io percepisco gli atti della mente, e li conosco in quanto posso concepirli e sentirli, così la notizia delle esterne cose è in me accertata in quanto sono quell'io stesso che la concepisce, e i termini di relazione tra me e gli oggetti estrinseci, sono l'adeguato pensabile tra me ed esse cose; e ove una cosa non fosse, non vi essendo un termine di relazione, io non ne avrei il concetto; ovvero il conoscente mancherebbe di un cognito; poichè tra la mia

mente e gli esterni oggetti sta la differenza del conoscere, e del potere essere conosciuto. La mia è cognizione universale, e l'azione dell'oggetto è attitudine particolare a farsi conoscere. Avvertasi, come nelle parole risieda un profondo significato. *Percezione*, quasi atto fatto da se; *concezione*, azione fatta in comune; *cognizione*, un noto operato in concorrenza, cioè il soggetto conoscitore e l'oggetto conosciuto operanti in comune, o la notizia che ha l'intelligente dell'intelletto. - Io sento di pensare: io penso ad una cosa che opera sopra di me: io so una cosa che mi si è resa nota per relazione intelligibile.

Giungiamo all'intuizione (per questa intende il Mamiani con tutta ragione la spontaneità dell'*io* pensante e senziente). Siccome l'*io* sente se stesso, non che l'azione che in lui giugne dalle esterne realità, così il signor Mamiani distingue l'intuizione *immediata* e la *mediata*. La prima, *fondamento e misura* dell'altra, così si definisce dal Mamiani: „ L'atto di nostra mente, il quale conosce le proprie idee e le attinenze loro reciproche: diciamo *conosce le proprie idee;* con che vuolsi esprimere una notizia pura mentale, ristretta nei soli fenomeni del senso intimo, fuor di spazio e fuori di ricordanza, e che non deriva da conoscenza anteriore. Scriviamo le *attinenze loro reciproche*, quelle cioè che provengono dalla entità di esse idee, e nella visione loro si manifestano „ (pag. 212). „ L'intuizione mediata si definisce da noi: l'atto di nostra mente, il quale per la certezza assoluta dell'intuizione immediata prova in modo altrettanto assoluto l'esistenza dell'estrinseche realità: diciamo *estrinseche realità*, intendendo abbracciare con una voce le relazioni con lo spazio e col tempo „ (pag. 215).

„ Stimò Cartesio, così il Mamiani, partendo dal suo famoso entimema, partire dall'intuizione pura immediata; ma questo non fu; imperocchè dicendo: *Io penso, dunque esisto*, introdusse nell'intuizione immediata quattro elementi che a lei sono estranei. E prima, usando dell'entimema, il

quale è accorciamento di sillogismo, fece l'evidenza intuitiva dipendere dalla certezza sillogistica, senza curare nè innanzi, nè dopo di risolvere questa in un modo speciale e semplice dell'intuizione immediata. Secondamente, per li principii logicali predicati a quel tempo, la maggiore dell'entimema dovea racchiudere di necessità un principio generale, il che vuol dire che per trovare Cartesio il punto inconcusso d'ogni dimostrazione, incominciò col supporre una verità generale, non dimostrata perciò *a priori:* questa verità non potea poi consistere in altro, salvo che in una generalizzazione del concetto racchiuso nella minore e nella sua conseguenza, così provando, come è palpabile a ognuno, il medesimo col medesimo. In terzo luogo, la nozione dell'*io* che trovasi ripetuta nei due membri dell'entimema, e la quale, secondo Cartesio, esprime il nostro essere sostanziale, viene confusa erroneamente con la nozione pura immediata del nostro *me* fenomenico: attesochè questo solo, per parlar proprio, viene compreso dall'intuizione immediata, e non già la di lui sostanza, la quale non cade pur mai sotto l'occhio del senso intimo. In fine poichè l'atto del sillogismo apporta con se per confessione di Cartesio medesimo un qualche uso della memoria, conveniva render ragione della certezza di questa, e ridurla a un genere stesso con l'intuizione immediata. Di tali difetti s'avvide Cartesio stesso, come apparisce dalle risposte che fuori mandò ai suoi avversarii. Pur nondimeno tutto il corpo del suo sistema riproduce quei difetti ostinatamente: imperocchè la certa notizia della propria sostanza, la virtù del sillogismo e l'evidenza della memoria vi rimangono pur sempre. »

A disaminare con tanta profondità un enunciato che, a prima veduta, pare così semplice, conviene essere veramente consumato negli studii del sapere, e il Mamiani lo è senza fallo, esibendoci ad ogni pagina di questo suo commendevolissimo libro le più lampanti prove di un ingegno nato fatto per la filosofia. Ma giacchè siamo sul parlare di Cartesio che

tanto di se fece dire, sperimentiamo noi pure alcuna osservazione sul celebre entimema di esso: *Io penso, dunque esisto,* proposto come il granito di prima formazione a fondarvi sopra l'edificio di tutta la filosofia. Se voi chiedete a un povero villico: *Esisti tu?* egli tosto risponde che *sì*, e non meglio potrebbe satisfare alla vostra domanda il più grande de' filosofi. Se ad ambi voi domandate come essi vi provino la certezza che hanno di esistere, niuno di loro saprà darvi la prova ragionata di quel monosillabo affermativo. Tale insufficienza per parte di un uomo riflessivo, e di un altro tutto nuovo in questa e simili questioni ci pare consistere in ciò, che l'affermazione altro non è qui che semplice espressione di stato e di fatto, e la prova non può vertere che sullo stato e sul fatto di colui che afferma; e per quanto dicesse *sì* l'uno che l'altro, ambi non verrebbero a significare che: *sono perchè sono; sono perchè sento; sono perchè penso; sono perchè rifletto di essere; sono perchè ho il sentimento di esistere,* secondochè essi si considerano da un aspetto o da un altro. Cartesio non ha fatto nè più nè meno di quello che farebbero tutti gli uomini ai quali si chiedesse uno ad uno *Esisti tu? - Sì. - Perchè? - Perchè ho il sentimento dell' esistenza.* Cartesio ha detto: *Penso, dunque esisto,* considerando egli in quel momento l'uomo in facoltà di pensare. I più risponderebbero *esistiamo perchè sentiamo;* e forse direbbero meglio, giacchè il sentire esprime più del pensare, mentre l'uomo si sente col pensiero e con tutte le altre facoltà che compongono la persona. Ci sovviene che Saint-Pierre censurò pure Cartesio in quell'espressione *Io penso*, parendogli che l'altra *Io sento,* oltrechè esprime tutto nell'uomo consapevole di se, dà a divedere in un tratto la conversione dell'oggetto contemplato nel soggetto. A noi pare perciò che l'entimema cartesiano altro non sia che una risposta al suo dubbio, poichè egli cominciò dal dubitare; e ogni dichiarazione dubitativa è forza che venga fatta interrogativamente.

Ora Cartesio dubitando *esisto io?* risponde nel proprio sè *sì; perchè penso;* fin qui nella sua mente solo; poi anche sulla carta *io penso, dunque esisto!* proposizioni che non sono altro che il compimento della domanda e risposta mentali indicate. Eppure di quel detto si è fatto un gran parlare! il mondo è così fatto, che fu creduto una creazione magica, una scoperta importantissima e singolare, e non era, come vedemmo, che troncamento di ciò che ciascuno risponderebbe a se o ad altrui quando pensasse a quella questione, o gli venisse fatta da alcuno; ma la nostra forse è spiegazione troppo comunale. Noteremo di più, che la conseguenza: *Dunque esisto* è minore della premessa *Io penso*, poichè *sono esistente* è meno di *sono pensante*, e ci parrebbe più naturale discorso il dire: *Sono esistente perchè sono pensante;* mentre in quest'enunciato *io* si dichiara esistere prima di pensare, provando il primo col secondo, in quanto è fattibile a provarsi simile materia: epperò la ripetizione del *sono*, che in una delle proposizioni, cioè nella prima, dinota più che l'esistere, appalesando l'immediato sentimento personale dell'essere, scema ancor più la forza logica dell'entimema. L'uomo conoscendosi come fatto, non come causa di se, non può rendere ragione della propria esistenza, se non che affermandola assolutamente, o tale, e tale; e Cartesio volendolo ragionare non fece che enunciare due fatti: *Io penso, io esisto:* la congiunzione illativa *dunque* non dà maggior peso a nessuno dei due fatti, poichè si ponno trasporre, non che loro aggiungere altri fatti: *Io rifletto, confronto, giudico, ec., ec. dunque esisto;* la vera entità di tutto ciò sussiste nel primo *sono*, per il quale io, cioè tutti gli uomini, esprimo me stesso come persona esistente, dichiarandomi esistenza personale. Onde la risposta al dubbio cartesiano, che tale sentiamo essere il suo famoso entimema, sembraci più semplice, più naturale, più logica in questi termini: *Io sento:* chè tale proposizione stabilisce l'esistenza nel *sono* componente essenziale di quel verbo il

cui attributo tutto dice, e tutto attesta che sia riferibile all'uomo. Per la qual cosa sia che si cominci affermando, o negando, o dubitando, il cardine ragionevole d'ogni indagine su di uoi si è il sentimento della propria esistenza, poichè ricercare logicamente i fatti, è constatarli quali esistono, decomporli ne'loro elementi, e scoprirne i riposti legami. Tuttavia la celebrità dell'enunciato di Cartesio crediamo doversi ascrivere a due ragioni rilevanti: la prima si è che per esso dichiaravasi l'indefettibile preminenza del pensiere nell'uomo, il quale, padroneggiando lo scibile, è veramente signore della natura, e su quella base certa doversi con purezza riporre il primo metodo e la prima certezza (1);

(1) Prima di abbandonare Cartesio, ne si conceda di fare intorno lui alquante altre parole. Il dubbio riflessivo di Cartesio molti indusse nell'errore. Cartesio prima di mettersi alla riforma della propria mente sulla certezza dell' opinabile, menato aveva una vita dissipata, incurante: egli dichiarò di non voler imitatori se non in quanto aveva ragione, e di non aver imitato nessuno. Pure ad ogni modo si volle filosofare alla maniera di lui, si volle forzare il proprio pensiero alla foggia di quella del grand'uomo, e, ragionevole o no, si credette precetto di ragione il seguire un filosofo che, ben lungi dal dar precetti, asseverava di non volere scrivere che la propria storia; interessantissima di certo a conoscersi, e sparsa di idee forti e giuste, ma pur sempre esposte a quel modo ch'ei le concepiva nell' orditura di quel suo metodo. Cartesio, ingegno fino e ardito, diedesi a sperimentare le proprie forze in una via difficile e spinosa, e il suo ingegno lo sorresse; egli si creò una difficoltà per proprio uso, e la sua riuscita nel vincerla è un misto di bene e di male: gl'imitatori si attennero al peggio; ed ecco come:

Dubitando egli di tutte le opinioni che concette aveva senza rendersene stretto conto, spogliandosi della propria sperienza, sè immaginando solo nel mondo, senza linguaggio, destituto di ogni cognizione, pur dovette pensare essere egli una cosa, poichè pensava, diffidava, dubitava: ora una cosa che sa di dubitare, è cosa che ha la propria cognizione, quel punto da dove la ragione dardeggia i suoi lumi — penso, dunque esisto. Scendemmo più sopra nelle viscere di quest'assioma, e ne dicemmo francamente il manchevole e il sensato, per nostro avviso non ancora stato bastantemente avvertito. Cartesio, smossa la polvere, trovò il granito, e si tenne per sicuro. Molti seguaci di questo filosofo, di lui non

la seconda, che di mezzo all'argomentare e alla confusione babelica delle scuole, egli offerivasi raccomandato da una

adottarono se non quest'altro canone: « Non esser certo se non ciò che può la ragione evidentemente provare », e a cotal massima assoggettarono eziandio l'assioma primordiale di esso. Rinnegato il proprio sentimento della testimonianza del pensiero, la filosofia venne ridotta a universale dubitazione: non così Cartesio che riconobbe la certezza dell'esistenza nel soggetto pensante *io*: ecco Cartesio reso pretesto di uno scetticismo più ampio, ed ecco i suoi difetti proposti a norma del vero opinare. E invero è strano a pensarsi come Cartesio abbia potuto immaginare quella sua foggia di filosofare onde pervenire alla verità: non par egli un romanzo quel suo modo di ragionare? voler non sapere, rinnegare la sperienza di molti anni, non sono questi indizii di un uomo malcontento di se, di un uomo che del passato più non vuole se non questa certezza — solo coll' attività del mio pensiero ho esistito finora impiegato a concepire senza discernimento. Quest'abitudine di ragionamento, questo suicidio delle prime età della vita, questa rinnegazione di una grande parte di se ne' momenti fatali dell'esistenza, non è cosa che porta un fremito nel più intimo dell'animo, sgomentandolo, quasi gli faccia presentire l'annientamento? Non pare l'universo vicino a crollare e ad inabissarsi al pensiero di quel filo tenuissimo che ci tiene così appena appena uniti all'esistenza tutt'individuale? Ed è mai possibile che possa un uomo siffattamente disumanizzarsi, egli che ha un cuore, un'intelligenza; egli che dal nascere al morire non possiede un attimo che nol leghi alle creature intelligenti e sensibili? Cartesio illudevasi, egli astraeva dalle minime circostanze l'idea preconcetta di quel suo metodo. Cartesio sentiva l'effetto delle cose su di se, e quel metodo investigato colla profondità di un conscienzioso esame rivela l'uomo a dispetto di Cartesio. Il romanzo di Cartesio affascinò le menti disgustate dall'esistenza, e indebolì quelle che una forza pari alla sua non possedevano. Il metodo di quest'uomo fu il pomo della discordia pe' sistemi, che si sono contesi l'onore di averlo più rettamente applicato: lo scettico, il materialista, lo spiritualista, tutti pretesero giustificare la propria condotta, armandosi di quel nome, e i sistemi, a ben ponderarli, altro non fecero che oltrespingere quanto Cartesio aveva detto intorno al modo di maturare l'intendimento onde costituirsi giudici della verità. Gli uomini pendono rimarchevolmente all'esagerare, e di modo che i migliori principii vengono di frequente a ricevere un' estensione tale di significato, da rendersi inapplicabili. I grandi pensatori unificando in un concetto una lunga serie di analogie danno in questo difetto, e più assai i loro imitatori, i quali accettano i concepimenti di coloro slegati, ad uno ad uno, quand'essi esistono nella mente de'loro autori uniti ad altre

certa qual vivezza e concisione che doveva far colpo sulle menti abituate a stiracchiare quanto più potevano le filosofiche questioni.

serie analoghe, che il tempo disvolge poi in un senso diretto e dependente dalla prima forma unitaria, in cui sono i germi di complicatissime teorie. Per noi bello ravvisiamo il predicato di Cartesio lasciato a suo posto — non doversi aver per certe e vere che le cose di chiara e distinta concezione — e forte maravigliamo, che tanti filosofi abbiano potuto in sì strana guisa snaturarne il significato: il concetto di Cartesio fu a tanti pensatori un balocco a spese del buon senso e dell'umana dignità. Cotesti non apprezzarono in tale stupenda formola che il vano e pericoloso diritto di sindacare impertinentemente le più utili verità, anzi quelle stesse che Cartesio dedotte aveva da un pensiero così sano e filosofico. Abbatterono queste fortificazioni dell'animo, ne smossero i più solidi fondamenti; e poi salutarono nel metodo di Cartesio un zimbello dell'umana ragione: bel trionfo davvero e riconoscenza mirabile! Al povero Cartesio s'era rovesciato addosso il malanno di esibire alla sua generazione ben più un pretesto di male, anzichè un'occasione di bene, e il secolo non lo risparmiò. Ma egli aveva involto in quel suo metodo ingredienti tali, che ne avvelenarono nella massima parte la bontà; e i ghiotti se lo trangugiarono tal quale. Una delle cause adunque, e delle più possenti, che danneggiò la filosofia moderna, fu il metodo di Cartesio, per il quale venne innalzato il dubbio a principio dell'intelligenza.

Quel grand'uomo di Leibnitz riflette sulla dottrina di Cartesio quanto segue: « La marque des Cartésiens, savoir, une perception claire et distincte, a besoin d'une nouvelle marque pour faire discerner ce qui est clair et distinct. » Se questo sommo ingegno, che univa alla solidità della mente, una grande lucidezza di ragionamento, avesse considerato non potersi dare dall'uomo una prova superiore all'intimo convincimento, poichè il dato primitivo, il fatto della verità è estrinseco all'umana coscienza, che ne sente gli effetti, ma non ne conosce le cause, non avrebbe preteso che i Cartesiani somministrassero una prova, che nè Cartesio, nè Leibnitz stesso, nè qualsiasi sublime ingegno può trovare, poichè simile prova si riassume dalla coefficienza degli uomini e dalle testimonianze storiche. Se Leibnitz, invece di scorgere in quella massima una semplice speculazione filosofica, si fosse studiato ad applicarla, ad estenderla, a generalizzarla alla società degli uomini pensanti nel complesso delle facoltà loro, che sono attive e fatali ad un tempo, avrebbe contribuito a tenere uniti molti pensatori che, per diverse strade, andavano in cerca della verità. Ma egli, forse senza volerlo, promosse una questione che incuteva spavento ai timidi, e più addentro metteva ne'dubbii temerari.

Dal quarto capitolo che tratta della *Realità obbiettiva* desumiamo questa prova: « E per vero si noti quello che avviene entro noi, allorchè il nostro principio attivo e spon-

Le conseguenze e i principii del metodo cartesiano, manomessi da tanti strani cervelli, e male interpretati dai migliori che potuto avrebbero sbarazzarli da quell'ingombro di millanterie e di fantasticaggini, traendone alla luce la vera sostanza, contribuirono ad operare sulle menti quali cause segregatrici, per le quali vedemmo le facoltà dell'uomo, i principii della società e della morale, la verificazione degli antecedenti storici, e lo studio della natura per tale guisa dichiarati, che se le dette cose avessero i contrarii intenti dei filosofi secondati, l'universo rovinato avrebbe nel caos.

Il fatto permanente di quella dubitazione disunitrice, svegliò ai dì nostri le forze di una poderosa intelligenza, la quale pure trascorse in un eccesso, quasi commettendo al suo secolo di moderare l'impeto di una verità capitale, ma che nelle mani de' violenti e de' dubitativi poteva convertirsi, come fece di fatto, in arme di doppio taglio; alludiamo al libro che rivendicò i diritti del senso comune. Non appena codesto libro comparve, che due classi di ragionatori se ne impadronirono colla passione de' partitanti, e fecergli dire più di quello che intendesse, o in contrario di ciò che intendeva. Moderatore del proprio pensiero non poteva essere così tosto l'autore; toccava ai contemporanei di por modo alla foga di lui, temperare l'acrimonia di un' eloquenza superba e tumultuante; loro incombeva di spogliare de' paralogismi una verità bellissima che tutti possedeva i caratteri della persuasione. La massima del senso comune così onorifica, benevola e unitrice fu ricevuta da una parte con diffidenza e con evidente dispregio, quasi fosse venuta ad imprimere nell'umanità il suggello di un idiotismo universale. Una dottrina che concentrava nelle comuni forze dell'umano intendimento una solida guarentigia contro l'errore, un'alleanza di tutti i migliori pensamenti, una base inconcussa di verità, venne colpita con insulti d'iracondia e d'amarezza. Perchè mai? Si temè che col prevalere di essa diventassero meno sicuri i privati diritti della ragione; invalse tosto nell'opinione di molti, e ciò in parte per colpa di chi oltrespingeva la teoria di quell'autore, che una dottrina costituente l'autorità della ragione collettiva, dovesse impoverire gl'ingegni, e troncare di botto gli ulteriori miglioramenti della società. Così le parti invece di avvicinarsi, s'insospettirono, garrirono, s'inimicarono con vero danno della buona filosofia. Per tal modo Cartesio e il nostro contemporaneo spiegansi a vicenda; le loro idee furono confuse ed esagerate da quella smania che porta gli uomini a far prevalere un'opinione ardita, senza prima esaminarne il valore intrinseco (ciò che

taneo reagisce gagliardamente contro un' affezione passiva qualsiasi, poniamo un senso di dolore. Diciamo *allorchè reagisce gagliardamente*, a fine che il conflitto dei due sentimenti apparisca vivo e palpabile. In tal supposto è forza discernere che per una parte l'affezione dolorosa e l'avversa spontaneità compongono una cosa stessa, da che l'unità volente è pure l'identica unità soffrente il dolore; per l'altra, l'affezione dolorosa contrasta alla volontà, come questa a quella. Ora il nostro essere intellettivo, può egli, ovvero non può abolire l'affezione dolorosa? Se può, certo lo fa: imperocchè egli appunto vuole poterlo; se non può, diciamo che la forza, la quale vince il potere suo, non è immedesimata col principio attivo e spontaneo, e perciò non è inclusa nell'unità assoluta del nostro essere intellettivo, perchè altrimenti egli vorrebbe potere e insieme non vorrebbe; il che è manifesta contraddizione. Questa conclusione è al tutto esatta ed irrepugnabile: se non che ci pare contraddirla e opporlesi diametralmente il fatto medesimo dell'intuizione e del dolore. Conciossiachè la resistenza che il dolore continua ad accagionare alla nostra spontaneità, non è cosa in nulla distinta da lui, nè fuori dell'unità assoluta del nostro sentire. Si hanno quindi un fatto ed un raziocinio, che mutualmente si escludono, comecchè veri ambidue. La qual cosa mai non potendo stare, d'uopo è bene che si rinvenga alcun altro fatto interposto, per cui l'apparente assurdo si sciolga e dilegui. Un tal fatto è l'azione degli esseri esterni sopra di noi, e l'attitudine nostra a riceverla. Perlochè il dolore di cui è discorso, in quanto resiste alla nostra spontaneità, tiene doppia posizione e nell'animo e fuori: entro l'animo, perchè è incluso nella sua unità ed è sua modificazione; al

far dovevano gli esageratori del senso comune) depurato da quegli accessorj che l'umana infermità sovrappone alle migliori idee; e la verità e il metodo filosofico stanno appunto nella moderata e sapiente interpretazione di codesti due pensatori.

di fuori, perchè è legato all'azione d'una forza esteriore, la cui efficacia può in modo arcano penetrare fin dentro di noi. » (pag. 257-258)

I filosofi si travagliano, e il nostro Mamiani bene assai, intorno a una dimostrazione teorica, che la pratica quotidiana ci offerisce semplicissimamente, in qual modo? ne' fatti e nelle parole, che sono i veri e saldi sussidii dell'umano criterio. Sono le lingue documenti iniziali e progressivi, depositi del comune senso, motrici principali delle intelligenze, conservatrici del natural sapere definito ne' singoli elementi. Perciocchè noi siamo intellettivi, senzienti e pensanti; sono le parole interpreti de' pensieri e sentimenti nostri; in loro troviamo espressi il soggetto, l'oggetto e le reciproche loro attinenze. Ora facciamo precedere alcuni degli assiomi che vanno innanzi al capitolo in discorso.

« Ciò che è intelletto, bisogna che sia nell'intelligente. Ciò che è sensibile, è il senso medesimo in atto. » (S. Tommaso: *Contra gentes.* I, LI).

« Noi sentiamo le cose estrinseche, solo perchè ci sentiamo mutare .... non siamo noi che ci mutiamo dunque, altra cosa ci muta. » (Campanella, *Univers. Philos.*, Pars I, lib. I, c. VIII).

« Il senso è passione, perchè appunto per la passività sua il giudizio conoscitivo conosce il sensibile. » (Id., *Cod.* c. IV).

« L'unione, come linea da punto, deriva dall'unità. » (Tasso, *Dialogo della pace*).

Diamo ora la prova di senso comune, derivandola dal naturale significato delle parole, e da un fatto semplice assunto a modo di dimostrazione diretta: rileveremo ogni parte così acutamente osservata nel preallegato ragionamento del signor Mamiani. *Una spina mi reca dolore*, o *Una spina mi fa soffrire*, o *Sono addolorato da una spina.* Per le quali proposizioni si viene in luce di alcuni punti fondamentali in filosofia; cioè a dire, che esse ne somministrano i

criterii, sui quali instituire il ragionamento, onde emerga la conclusione sulla prova della realità obbiettiva. Si attenda a ciò: le proposizioni premesse vengono tutte a somministrarci un vero giudizio, e tutte lo contengono eguale, cioè identico: da quali elementi risulta esso? da due termini subbiettivi: la sostanza modificata e la sostanza modificante, e da due relazioni oggettive: una di passività, e l'altra di efficienza che si compenetrano nell' animo così da essere l' unico e solo risultamento della spontaneità, la sensazione dolorosa. Qui la cognizione della realità obbiettiva è posta in fermo dal non potersi mutare i termini nè sostanziali, nè di relazione; perciocchè in qualunque modo venga voltata la proposizione: *Una spina mi reca dolore*, noi avremo sempre per soggetto del giudizio la spina che mi fa soffrire; il quale ultimo termine sostanziale *me* riesce a dire *io fui modificato*. Ora l' operare della spina da una parte, e dall' altra la sensazione del paziente vengono a formare la conseguenza dell' azione insieme e della passione, che si risolve nel sentimento del dolore, oggetto unico della mia spontaneità. Così io colla proposizione su espressa pongo fuori d' ogni dubbio il principio della certezza, poichè nell' enunciato della mia sensazione, ch' io giudico *dolore*, pongo la realità della sostanza modificata e intellettiva, che si distingue dalla sostanza modificante, in quanto sentesi addolorata, e in quanto il dolore è l' effetto della propria modificazione, causa del sentirsi mutata, come avverto pure che la modificazione stessa venne da una sostanza all' altra estrinseca, e parimenti faccio uscire il vero di riflessione dal riscontro degli elementi costitutivi che sono appunto nella mente, come sono nella proposizione, provando che sono parlati nella stessa entità che pensati. In quanto poi all' antagonismo, di sentire il dolore e di non volerlo, esperito in noi, e per il quale avviene l' unificazione di due forze contrarie, ciò pure prova l' attività e la passività, ovvero la sensazione dell' *io* per l' impressione dell' oggetto estrinseco. Di più la filosofia non

può dare, perchè in natura non sonvi altri dati: percorransi pure le altre proposizioni identiche, e non si avrà nè più nè meno di quanto esibisce la prima. E questo è il luogo di chiamare la gioventù a severa riflessione sul vero significato della parola *sensazione*, esprimente l'azione dell'intimo senso sopra di se, essendochè qualunque impressione o sia interna o vogliasi esterna, non può a meno di non risolversi in un'attività propria: in fatto *sensazione* indica stato dell'essere, e per esprimerla, di qualunque natura ella sia, diremo tutti: " Provai una sensazione piacevole, cioè fui in uno stato di essere piacevole, godei; il che manifesta l'essere che si giudica, sentendosi modificato, e l'espressione di quel giudizio non rivela altro che l'attività dell'intimo senso. " Che esistano i corpi fuori di noi, mi valgo delle parole di un sommo pensatore, il Rosmini, si dimostra evidentemente dall'affezione passiva che cagionano al nostro animo, la quale testimonia al tempo medesimo l'azione loro sopra di noi (*Nuovo saggio sull' origine delle idee*). Si è altresì per le allegate ragioni, che non ponno darsi verbi passivi; conciossiacchè la *passione* supponga necessariamente l'*azione*, senza cui mal potrebbe venire giudicata; e il soggetto dei verbi passivi non è soggetto che di apparenza. Le varianti poi delle sopra esibite proposizioni, altro non sono che trasposizioni dei due termini sostanziali non che delle loro attinenze reciproche. Ci riserbiamo di emettere alcuni cenni sulla filosofia delle lingue più innanzi, l'unica che possa rimettere sulla buona via i pensatori, benchè vergognosamente negletta dai moderni; e noi Italiani, che avemmo dal Vico in eredità tanti sapientissimi dettati intorno al conoscere le cose per mezzo dello studio delle lingue, noi non abbiamo saputo trarne verun profitto, e la nostra riconoscenza fu l'averlo per tanto tempo dimenticato; quel Vico che gli stranieri onorarono tanto in questi ultimi anni!!! (1).

(1) Non mancano però neppure all'Italia i zelanti cultori delle

Versa il capitolo ottavo sulle *certe reminiscenze*, avvalorato, del pari che gli altri, di autorevoli testi di scuola italiana, e dimostrata prima negli antecedenti capitoli la realità del tempo e dello spazio. Entrato in materia, così discorre il Mamiani: « Per nostro avviso il fatto costante ed universale donde scaturisce la prova delle certe reminiscenze, è cotesto. La mente umana ha virtù d'inflettere sopra se stessa e di meditare i suoi propri atti. Così, verbigrazia, in ogni tempo e in qualunque condizione dell'animo data è a ciascuno la facoltà di convergere sopra se stesso, e giudicare che si pensa. Ora chi nota bene simile giudicio intuitivo giunge alle conclusioni seguenti: Io penso, vuol dire, io osservo me stesso nell'atto di cogitare: ciò vuol dire altresì con parole poco diverse, Io penso, ch'io sono quel desso che pensa. Quest'ultima frase ha due membri, ciascuno dei quali esprime un atto del nostro spirito, e vien regolato da un subbietto comune, anzi identico. Ora diciamo che l'identità del subbietto grammaticale delle due proposizioni, rappresenta un fatto certo e perspicuo dell'intuizione immediata, cioè a dire che il *me* che pensa vien trovato lo stesso *me*, il quale s'accorge de'suoi pensamenti. E per vero, la mente nostra affermando di riflettere sopra se stessa e di pensare ch'ella pensa, afferma tacitamente di sentirsi e di riconoscersi la medesima nei due atti di concezione fra i quali statuisce il giudicio. » E da questo facendosi ad altri

dottrine vichiane, e due edizioni del Vico stannosi pubblicando in Milano presentemente. A quella che esce per cura della Società tipografica de'Classici Italiani, presiede un giovane di molto ingegno e di molta perseveranza, il signor dottore Giuseppe Ferrari, il quale ci promette una lunga introduzione alle opere del napolitano filosofo. Alle fatiche di questo zelante studioso noi rendiamo sincere grazie; poichè per esse verrà finalmente restituita al Vico quell'alta stima che in Italia e fuori gli retribuirono parecchi degnissimi contemporanei. L'esame accurato e luminoso delle tante idee sparse negli scritti di lui, è cosa di cui sentiamo troppo la mancanza, e quelle idee sono tali da essere proficuamente meditate da ogni intelletto riflessivo e riverente.

ragionamenti analoghi al proposto argomento, conchiude l' autore: » Che il giudicio col quale riferiamo al passato gli atti di nostra mente divenuti oggetto del pensiero, è giudicio di assoluta certezza. »

Si evince la verità di tale conclusione dal vocabolo nostro *ricordare, sapere di essere stati, pensare d' aver pensato, sentire d' aver sentito,* fatto generale costituito dalla conversione della mente a meditare i proprii atti subiti più o meno rimotamente, i quali diventano così oggetti o fatti certi e perspicui dell' intuizione immediata, ove usar vogliansi le proprie parole del signor Mamiani. E veramente in questa facoltà del riconoscerci per quali fummo in altri tempi e luoghi sta riposto un grande arcano, e fa maraviglia che tanti parlatori di filosofia abbiano potuto passarvi sopra lievemente, e contentarsi di qualche cenno nudo nudo, quasi che il ricordare *sia materia la più patente e la più ovvia*, a parlare coll' autor nostro. La memoria è tra le umane facoltà la più complicata, poichè pare che in se comprenda, oltre all' atto suo proprio, riflettere, conoscere, immaginare e giudicare.

A. Epifanio Fagnani nella sua *Storia naturale della Potenza Umana* è tra i pochissimi che abbiano penetrato con molta acutezza d' ingegno quella gran facoltà della memoria. Noi riteniamo l' opera sua commendevole principalmente da questo lato, e ne rincresce di non poterci poi trattenere di alcuni suoi pensamenti, che non onorano meno la sua mente che il suo cuore.

Io mi ricordo aver letto ne' Promessi Sposi la descrizione della peste avvenuta al tempo del cardinale Federico Borromeo. Abbiamo in tale proposizione il soggetto *io* che diventa predicato di *sè* per riflessione di atto sopra *sè;* nel *mi ricordo aver letto*, la cognizione dell' essere stato leggente o soggetto un tempo modificato dalla descrizione della peste, ricordando la quale immagino in parte quello ch' essa mi descrisse nella mente, allora quando la leggeva.

L' atto giudicativo poi comprende i gradi successivi o la durata che si forma nella mente per il paragone del tempo corso tra un passato che fu presente, e un presente che riproduce una modificazione avvenuta nell'*io* senziente e giudicante. Ognuno scorge che niuna di quelle operazioni intellettive potrebbe mancare alla certa reminiscenza In questa presentaneità dell'esser nostro che si conosce da quello che è per quello che fu, in questa concorrenza dell' intuizione immediata e mediata, in questo svolgimento di tante facoltà per formarne una sola e di tanta importanza, e che pare così semplice nella sua repentinità psicologica, v'è alcuna cosa di così sorprendente e profondo, che il parlarne superficialmente è indubitabile segno di mente vana e dappoco. Ci piacque al sommo di leggere nel Mamiani alquante ben meditate parole, quali si convengono a un alto intelletto che nell'esame delle filosofiche questioni pone gran parte dell' umano decoro e dell'umana felicità.

E qui si ripeta con quanta convinzione ne vien data e con quanto di preghiera è l'animo nostro suscettivo. La gioventù sia guardinga nell'accogliere certe nozioni, sotto le quali si nasconde il germe di quell'inganno che a poco a poco rode i principii della certezza: sono nozioni che paiono appagare l' orgoglio, poichè da una mentita chiarezza fanno uscire la spiegazione dell'uomo; ma nell'atto che vengono ammesse come dichiarative di lui, insinuano un malcontento nella stessa ebbrezza del presente, e smovono il sentimento del proprio essere dalle naturali sue basi. Se in questo libro del signor Mamiani v'è mancanza di alcuna cosa, ella parmi quest' una di non avere egli accennate le cause morali che portano l'uomo a cercare il falso ch' abbia apparenza di vero, onde su costituirvi le massime che sciolgono dalle più acconsentite obbligazioni. Gli errori che più tengono alla natura degli studii speculativi, per avviso del Mamiani, sono i seguenti:

» Le analisi riuscite imperfette a cagione dell'abitudi-

ne, la quale nasconde i fatti minuti e continui della coscienza;

» Il confondere insieme, ovvero scambiare l'una per l'altra, l'intuizione diretta con la riflessa, la spontaneità con la coscienza;

» Effettuare le astrazioni, e usurpare per obbiettivo ciò che fuor del subbietto non ha esistenza;

» Equivocare nelle parole, e definire gl'ignoti significati per altri mal noti;

» Comporre paralogismi, e spiegare il medesimo col medesimo;

» Precipitare le conclusioni teoretiche e lasciarsi lusingare ed avvolgere dallo spirito di sistema. »

L'intendimento umano deve certo lottare a lungo e con insistenza contro coteste cause dei mali principii e delle pessime conseguenze; ma in principal modo domare quell'innata foga d'orgoglio, per la quale invigoriscono i desiderii contro le verità non concordanti con talune delle nostre passioni; e troppi sono coloro che traggono alla ricerca del sapere con preconcetta determinazione a torcerlo da quella parte, dove ne inclina una forte tendenza di spiegare le cose a nostro modo. Rari sono i momenti del puro speculare, con frequenza succedonsi quelli in cui l'uomo è determinato all'operare, e ne'quali egli palesasi tuttoquanto. Le cause morali sussistono pure quali molle dell'intendere e del sentire, e da esse niun uomo ha impero di sottrarsene anche allora quando paiono giacersi in tutta inerzia.

Non disgradirà, speriamo, ai lettori di quest'articolo, qui trovare alcuni pareri del Signor Mamiani intorno a parecchie scuole straniere.

.... » Scoprendosi dai Lockiani che i fenomeni successivi nulla hanno in se che mostri la lor connessione causale apodittica, sentenziano immediatamente in virtù del dogma prestabilito, il principio causale essere figlio dell'abitudine e della costante associazione di certe idee. Per converso, i

razionalisti appena notato il medesimo fatto ricorrono senza più al prediletto lor canone, pel quale credono tutti i supremi principii della ragione essere trascendenti e innati. Per una simile preoccupazione ambedue le sette curano poco di segregare con diligenza la parte *positiva* del lor soggetto dalla parte *congetturale*. Partono i Lockiani dal supposto della tavola rasa, Kant delle sole virtù formative preesistenti, che sono elle pure per metà ipotetiche, avvegnachè nulla cosa ci prova che insieme con le virtù formative non sussistono eziandio avanti d'ogni esperienza delle nozioni e dei concetti; e ancora se questo non pur probabile, nè tampoco impossibile. Suppliscono, è vero, i filosofi alla scarsità delle loro analisi con qualche sottile ragionamento, e v'innalzano sopra le macchine dei principii loro assoluti ed universali. Tuttavolta notammo l'inefficacia del sillogismo Kantiano per dimostrare la necessità delle sue categorie. Quelli di Locke sono altrettanto difettivi, in quanto essi dimostrano ottimamente contro Cartesio, ma non contro qualunque supposizione d'idee e di giudicii *a priori*.

» Il Reid tenne via migliore: opinò insieme con Locke e la vecchia scuola italiana, che la storia dell'intelletto, profonda, circospetta e completa sia materia e scorta d'ogni speculativa filosofia, la quale nè dee cominciare per dogmi, nè proseguire. Incontrò pertanto al Reid, a cagione della sua saggezza metodica, di far titubare molte opinioni reputate infallibili, e di accrescere notevolmente la serie dei fatti psicologici; ma pure a lui venne meno la costanza d'intrattenersi sperimentando nella storia dell'intelletto, senza presumere di sintetizzare avanti tempo. Errò nel proporre per fondamento d'ogni dimostrazione il consenso degli uomini, il quale è per se medesimo un vero e saldo argomento, se appoggia ad altri ancor superiori; ma è nullo, se diviene principio e termine d'ogni prova; imperocchè a lui medesimo fanno bisogno le prove. Scambiò dunque il Reid il fine col mezzo; attesochè il senso comune è istrumento ottimo e ini-

zio eccellente d'ogni filosofia; ma il fine di questa è di pervenire quando che sia a rendere ragione degli assiomi del senso comune.

» Altri più impazienti spiriti credono poter cominciare la filosofia *ex abrupto*, e lasciando da parte la storia naturale di nostra mente, appigliarsi ad alcuno assioma ontologico, il quale riuscito loro quello che è, ignudo per se e infecondo, lo vanno impinguando con larghe ed audaci ipotesi. Altri infine accortisi della insufficienza dei sistemi razionalisti e sensisti, in luogo di accagionarne la imperfezione delle analisi, e di ritornare a un più esatto ricercamento della storia del pensiero, ne hanno incolpato la insufficienza delle umane facoltà e sonosi posti a coltivare, taluni lo scetticismo, taluni il misticismo.

» .... Non ha molti anni che il nobile ingegno di Vittore Cousin venne proclamando in Francia, essere il metodo materia di gran momento nelle scienze speculative, ed avere egli notato che ad ogni mutazione fondamentale in esse accaduta trovasi contemporanea eziandio una mutazione di metodo ... Parve il Cousin avere trovato buon termine per mettere in pace sistemi d'ogni natura e fra lor contendenti, proponendo il suo *ecletticismo*, nel quale ciascuno di quei sistemi riscuote una parte di lode e serba una parte d'autorità. Però a noi è sembrato che operare di questa forma valga quanto sforzarsi di mettere in armonia gli effetti, serbando intera la discordia delle cagioni; e le cagioni sono i metodi differenti, per cui si giunge a comporre teorie tanto assolute e tanto esclusive, che sperare di conciliarle fra loro è un darsi a credere che fra il sì ed il no stia alcuna cosa in mezzo (1). » (pag. 185-192)

(1) Simigliante a quello del signor Mamiani è il giudizio che noi pronunciamo dell'ecletticismo in varii scritti. Da due principii opposti egualmente veri ed egualmente falsi, non può uscire un terzo

Nell' eclettícismo del Cousin un altro ottimo principio si comprese, ed è che la prima scienza è fatta; dappoichè i sistemi, i quali portano all' assoluto teoretico una parte sola del primo sapere, ricompariscono sempre mai nell' umanità ampliando le conseguenze, ma dipartendosi pur sempre dagli stessi errori. Se non che a scoprire la fallacia di tai sistemi punto giovare non poteva quell' idea del suo metodo, la quale prescriveva doversi combattere l' un sistema coll' altro opposto coi medesimi argomenti da ciascuno in contrario forniti: la qual cosa rendeva quel suo metodo repugnante e incompatibile, indeciso e incompleto, poichè la verità di un prin-

principio vero. L' eclettico combattendo i sistemi passa per tutti i gradi dell' errore delle contrarie filosofie: egli si fa materialista per oppugnare l' idealismo, e diventa idealista per combattere il materialismo, poichè desume i suoi argomenti dalle scuole le più opposte: cosa singolare! è obbligato di sacrificare a tutti gli errori nell' atto stesso che si propone di non volere, di non cercare che la sola verità. — Dell' eclettícismo di Vittore Cousin. *Nuovo Ricoglitore*, maggio 1832, pag. 330. — E altrove parlammo così: Vittore Cousin, avendo tracciato un bel piano, venne meno nei suoi giudizii sui sistemi, poichè volle limitarli e fonderli insieme col pregiudizio dell' eclettícismo, il quale non è pur egli che un circolo vizioso, una petizione di principio. L' eclettícismo giudica i sistemi colle verità ch' essi contengono parzialmente. Ora i sistemi ne danno quattro verità e quattro errori. — Il materialismo ne assicura dell' esistenza de' corpi, e ne inganna stornandoci da quella dell' anima. — Lo spiritualismo ne accerta esservi l' anima, e ne toglie alla testimonianza de' sensi. — Lo scetticismo, egualmente certo ed incerto di queste due esistenze, limita i due sistemi, e vede parimente probabili le conseguenze loro. — Il misticismo non pago del probabile, e disperato del certo, cerca un rifugio in Dio, non con fede, ma per dare un corpo al proprio dubbio, ed un oggetto al proprio desiderio. — Ne danno in realtà una verità concreta tai quattro sistemi? No, ne danno solo alcuni frantumi che bisogna cementare con un principio possente e concreto che li abbracci tutti in legittima dipendenza; e un tal principio si è l' esistenza e il sentimento dell' esistere. L' eclettico giudica i sistemi negativamente e positivamente, e, invece di essere conseguente, conchiudendo nello scetticismo, poichè tra il sì ed il no non havvi che l' incerto, egli salta un abisso e conchiude dogmaticamente. — Sulle precitate conferenze di Gerbert, novembre 1833, pag. 793.

cipio dipende in gran parte dalla bontà dell' esposizione; cioè dello stesso metodo, che diventa così forma e sostanza colla scienza stessa, come dirittamente pensa anche il signor Mamiani. Ora, a svelare il difettivo dei sistemi che propagarono un falso, avvalorandolo di un metodo parziale ed esclusivo, ci voleva una dottrina metodica completa, la quale abbracciasse tutte le norme accertate dal ragionamento, tutti i fatti attestati dall' osservazione, con che solo l' uomo può fiduciarsi di pervenire alla verità. Ed ecco come un buon principio possa andare sbandato nella applicazione. La scienza prima esiste certo nel fatto, poichè gli elementi di essa sono nell' uomo; il quale crede ed opera secondo tutto ciò che indispensabile condizione è di sua esistenza. La moltitudine procede istintivamente, cioè applica gli strumenti della cognizione a norma dei naturali dettami: filosofia sarà quella di chi facendosi uomo, ossia rimanendo quello che è, cercherà di riflettere quante sono le precedenze della mente umana.

Di tutti poi i naturalisti intende parlare il nostro autore, ove dice: » Nè tampoco si alleghi l'esempio dei moderni naturalisti, i quali senza filosofare sul metodo, ricercano tuttavolta con gran prudenza e con grande acume la complessione dei corpi: che s' ei non filosofeggiano intorno il metodo, sì l' apprendono per tradizione, per consuetudine e per esempio, mercè le pratiche instituite da Galileo e propagate quindi per tutta l' Europa civile. Oltrechè potrebbesi da un savio ingegno metodico scoprire anche oggi molte mende ed imperfezioni nell' arte di cercare i fatti e di combinarli: egli mostrerebbe forse ai naturalisti qualmente sono arguti e diligentissimi a raccogliere i particolari, ma non altrettanto capaci a indurre gli universali, e come ne' loro studii l'analisi tiene quasichè sola il dominio a danno della sintesi definitiva e di quella unità in cui riposa la vera scienza; laonde abbiam fede che quando alcun filosofo antico potesse ricomparire fra noi e spignere l' occhio nella infinità

dei fenomeni di cui si possiede certa e ragguagliata notizia, egli ne trarrebbe fuori di grandi e nuove dottrine per virtù sola di paragone e di raziocinio. Nè pure sarebbe ardito colui, il quale rimproverasse ai moderni fisici la mala consuetudine di studiare più spesso alle applicazioni volgari e meccaniche di quello che alla parte alta e razionale del loro soggetto. Onde non sappiamo quello che attualmente si direbbe Platone, il quale riprendeva in Archita la troppa sollecitudine di tradurre nell'uso pratico i trovati geometrici, temendo da ciò non fosse per venir meno la maestà dell'umano intelletto. » (pag. 124-125)

Sulle quali giudiziose osservazioni, riflettiamo noi pure che l'abito dell'attendere ai fatti particolari, non riferendoli a un ordine massimo di idee, in che si ripone l'energia innata delle potenze intellettive e per l'opera di queste la vera cognizione, svigorisce la mente, cui le minutezze ben più intumidiscono, anzichè empiere. Non facciasi della scienza una donna di facili grazie; essa è matrona di alto contegno. È giovevole lo scoprire i fatti, dalla conoscenza de' quali emergono utili applicazioni alla vita dell'uomo; ma ben più dignitoso e profittevole estimar conviene ciò che i materiali interessi compone coll'educazione della mente. Il nostro secolo ha veduto due o tre studiosi della natura, dai quali sarebbe pur bello che i tanti prendessero esempio, acciò le scienze positive stringessero colle razionali un patto di durevole alleanza. Allora la ragione del vero combinata con quella dell'utile, la ragione dell'individuo con quella del genere, potrebbero gli uomini veramente dire di possedere nelle scienze un infallibile strumento di sociale progresso.

Ci rimane da ultimo a dire qualche cosa intorno ad una confutazione messa in campo dal Mamiani di un'opinione di un sommo nostro pensatore, senza però reputarci da tanto di sciogliere la questione. Noi crediamo anzi, e lo desideriamo vivamente, che lo stesso Rosmini manderà fuori una risposta a tale confutazione, che ne parve vigorosa, ma non

tale però da smuovere il principio del Rosmini: e a dir tutto nostro intendimento, nell'opinione confutata trovammo risiedere un certo che di più saldo contro le oppugnazioni degli scettici e dei bizzarri pensatori, di quello si rinvenga nelle obbiezioni del confutatore.

Distingue il Rosmini colla scorta di S. Tommaso la cognizione diretta e la cognizione riflessa (equivalenti all'intuizione immediata e all'intuizione mediata del signor Mamiani); posti su questa base il *sentirsi* istintivo degli uomini, e la riflessione su tale sentimento, la differenza che passa nell'opinare dei due nostri Italiani è questa, che il Mamiani pone un'attività nella ragione, fonte di paragone e di giudizii, dove il Rosmini la conforma nell'*idea dell'essere*, iniziamento a qualunque giudizio; poichè l'uomo giudicante proponesi la conoscenza dell'esistere, i subbietti modificatori e i subbietti modificati, l'esterno e l'interno. Cotale forma indeterminata per se, riceve determinazione dal venire applicata dall'intelletto agli oggetti conoscibili, e mostra, a così dire, predisposta la mente umana a discoprire il vero nelle cose, in quanto esse e le attinenze loro rispettive sono pensabili. Reputa poi innata il Rosmini quest'*idea dell'essere* a cagione ch'ella *non viene dai sensi, non dal sentimento di noi medesimi, e non dalla riflessione Lockiana; nè tampoco ella può cominciare con l'atto della percezione* (1). La spontaneità così sola sola ne pare dar

(1) Rosmini fa dipendere ogni idea dall'idea universalissima dell'ente che le penetra e le informa: con essa si attua l'intelletto, fa de' giudizii, acquista delle idee. Platone notò quest'elemento universale nelle idee, ma non giunse a separare l'innato dall'acquisto, la forma dalle cose informate. Rosmini ha detto: Nessuna idea senza un giudizio, nessun giudizio senza un principio cognitivo con cui l'intelligenza si ponga a pensare, comunichi l'essere, ragioni. Un tal principio innato, egli lo chiama forma unica dell'intelletto, verità iniziale, idea esemplare delle cose a queste applicate oggettivamente dal soggetto *io*, cui essa aderisce e sta presente come un puro fatto, che nè afferma, nè niega; costituente solo la possibilità tanto di affermare che di negare. Platone stimò

luogo a quelle dottrine che aprono l'adito allo scetticismo coll'ammettere l'*io* soggetto de' suoi pensieri indipendentemente a qualsiasi concetto obbiettivo, il quale dia una guarentigia dell'umana ragione, rendendola solidaria di un principio almeno che da niuno possa come che siasi validamente impugnarsi, e col quale abbia raffronto l'altro principio di negazione *non poter essere*. Senzachè l'idea dell' essere in universale contiene virtualmente una serie di svolgimenti profittevoli per constatare la moralità umana; poichè convertita agli atti delle nostre deliberazioni in quanto morali, essa diventa l'idea del bene, dalla quale informandosi l'intimo senso, ne viene generata la consapevolezza delle azioni quali convenienti o disconvenienti da quella, vogliam dire l'idea del bene colla sua negazione del male. Le lingue posseggono negl'infinitivi, negl'indeterminati dei verbi una forma universale, da cui scaturiscono tutte le modificazioni di essi verbi, assumendosi da loro i tempi, i modi, le persone e i numeri. Ora, ogni verbo va composto dell' *essere*, esistenza universale e fondamentale, e dell'*attributo*, mercè il quale l'esistenza riceve tante determinazioni quanti sono gli atti dello spirito e delle cose: non parrebbe avere grande corrispondenza questa natura dei verbi significativi di esistenze operanti coll'idea dell' *essere* assunta dal Rosmini a sostegno delle umane cogitazioni, ed essersi da lui trasferito nel dominio intellettivo il natural metodo delle lingue? La forma innata del Rosmini rende gran somiglianza di ciò che denominavano i Latini *mens animi*, la parte più sublime e perspicace dell'animo; cioè la ragione, quel lume che in tutti i popoli e in tutti gl' idiomi esprime la tendenza al vero e al certo congenita in noi. Al signor Mamiani sembra non

necessarie tutte le idee, poichè non trovò come spiegare il primo giudizio, che dia moto a tutti gli altri; e poichè ogni idea è un giudizio, perciò egli le ha fatte tutte originarie nell'uomo. — Vedi il nostro frammento su quest' autore nello stesso giornale, giugno 1834, a pag. 550.

poter derivare quella formola concettuale semplicissima dalla teoria di S. Tommaso presa complessivamente, quantunque essa reggasi su qualche sentenza di lui. Noi non ci troviamo in grado di pronunciare competente giudizio, e perchè non siamo sufficientemente ancora entrati nello studio di quel mirabile filosofo, e perchè non ci sentiamo forze bastanti a comporne una questione fra cotanto senno.

Ciò che nessuno può toglierci di pronunciare, e che ne dà una verace e somma compiacenza, si è, che Rosmini e Mamiani sono due esimii pensatori, dei quali debbe l'Italia andarsene altamente onorata; e che gli argomenti di questo secondo filosofo sono provati con una tale finezza di ragionamento, con una tale ponderazione nelle idee, che mai lo si vede spingere un principio fuori di que' confini, oltre i quali stanno i pericoli della confusione, delle conseguenze esorbitanti, e di quelle stravaganze nelle quali danno senza misura gli stranieri, o almeno tanti fra loro. Nella lettura del Mamiani, come in quella degli scritti del Rosmini, ebbimo assai caro il saperci Italiani, e a questi due benemeriti nostri nazionali dobbiamo una determinazione che d'ora in poi governerà i nostri studii, quella di migliorare le nostre idee su quelle di tutti i grandi Italiani, perchè, giovandomi delle belle parole che dan fine al libro del signor Mamiani, " vorremmo veder sorgere, per mezzo la nostra patria, una scuola novella, da cui si prendesse ad ereditare con franco animo l'antica sapienza speculativa e le antiche arti metodiche. Quindi con temperar bene gl'ingegni e con avviarli prudentemente a un fine comune, vorremmo ch'ella correggesse di quella sapienza il falso e il non buono, e dilatandola molto innanzi de' suoi confini attuali, le conferisse stabilità e vastità proporzionata al suo ufficio altissimo. Per tal modo il seggio dei razionali studii verrebbe colà rialzato, ove stette in piedi per lunghi secoli : alla qual cosa pensiamo assai fermamente non domandarsi ai nostri connazionali che un volere saldo e magnanimo, rivocando spesso alla lor me-

moria, essere la filosofia, del pari che tutte le grandi cose, divina semenza, nata e cresciuta sotto il bel clima italiano. "

V. Reso così per noi quell'omaggio che si è potuto maggiore all'opera magistrale del signor Mamiani, ora vengaci conceduto di esporre alquante nostre idee sul valore del senso comune e della lingua, a modo di preliminari alla restaurazione filosofica. La nostra scienza è povera assai, e più che in altro consiste nella buona volontà in cui siamo da lunga pezza di veder rifiorire una degna filosofia nella nostra patria; ma comunque siasi, ne paiono valutabili i principii che qui saranno argomento di breve discorso.

I due confini in che debbe la filosofia contenersi, e dentro ai quali ridursi ogni qual volta gli oltrepassi, sono, a nostro credere, il senso comune (1) e la lingua nella quale egli riceve la naturale sua forma. Le lingue sono di necessità conformate a quel senso ch'è stabile nell'umanità, e che manifesta nelle parole i principali elementi onde componesi. Non è più possibile una filosofia ove derogato venga a cotali due autorità che in una sola compendiansi: l'intelligenza appalesatasi per l'organo della parola. Anzi la formola massima del criterio a noi sembra dover risiedere in questa semplice elocuzione, che così definisce il comun senso: ciò che in natura sta fisso variando per legge di unità, di somiglianza e di dissomiglianza. Se nessun'altra formola venne rinvenuta dai filosofi, egli è perchè niuna può determinare

(1) La teoria del senso comune, che a taluni par cosa tanto nuova, è professata persino da Longino, il quale se ne giova nel suo trattato del sublime come della certissima fra le prove: così egli discorre nella recente traduzione del professore Emilio de Tipaldo: « Perciocchè, quando tutti coloro che differiscono di professione, di vita, di inclinazioni, di età, di favelle, sono dello stesso parere intorno alle medesime cose, allora il giudizio e consenso di uomini così discordanti acquista una forte ed incontestabile certezza sopra la cosa ammirata. »

il carattere della verità in un modo più naturale, più verificabile e più antico; o il senso comune viene a dir nulla, o attesta quel concepire e quell' esprimere ch'è la grande similitudine degli esseri pensanti. Nell'uomo è una forza che lo spinge al vero; tutti, per quanto si valgano di diversi strumenti a rintracciarla, vogliono una verità oggetto delle loro speculazioni. Ora tale istinto comune ad ogni uomo, o si riduce ad una contraddizione, cercare ciò che non può trovarsi, o manifesta un fatto (1) irrepugnabile e autorevole;

(1) Lo scibile umano ha il principio suo nel fatto: egli è perchè è, non perchè debba essere: così scrive il Mamiani, al quale noi rispettosamente rispondiamo: Le cose contingenti non sono solamente perchè sono, ma in quanto dipendono da cause che così le fanno sussistere: se la natura dell' atto partecipa a quella della causa che lo produce, conviene enunciare il seguente principio e non l' altro: I fatti di necessità non sono perchè sono, ma perchè debbono essere quali sono. Con quest' enunciato è possibile la cognizione dell' Essere Supremo; senza di lui, non lo è. Ed ecco come la quistione filosofica, se vi esiste un vero *assoluto* e *relativo*, mette tosto alle dottrine superiori della rivelazione. Il Mamiani vorrebbe separata affatto dalla teologia la filosofia; ma a noi non sembra ciò fattibile senza avventurare il criterio massimo della verità; poichè tale criterio diventa massimo appunto allorchè si congiunge colla causa assoluta degli esseri. Il contingente separato dall' assoluto è una catena sospesa nell' aria; congiunto a lui, sta saldo nell' eterno. Supponiamo due stati di ragione: l' uno privo di nozione della Divinità, l' altro con questa nozione: pel primo il contingente non otterrà mai l' ultima prova che lo fermi una cosa vera e indubitata relativamente a una causa maggiore; nel secondo la prova è la causa intelligente, libera e eterna, è Dio. A coloro che sostengono doversi segregare affatto la filosofia dalla religione, proponiamo da confutare i seguenti giudizii con altri più sensati, più conformi alla storia e all' indole dell' uomo. Ottenutili quali abbiamo diritto di aspettarceli, allora noi pure aderiremo a quel parere. Ci rivolgiamo, ben s' intende, a persone le quali credono in Dio: i giudizii sono:

1° Le esistenze personali e le esistenze impersonali sono atti di una causa superiore, e tale causa non può essere che Dio; ora, statuita la necessità di un primo agente, la ragione non ha più possibilità di segregare l' atto dalla causa; quand' essa esistesse, tornerebbe in campo la semplice contingenza dell' esistere senza più, cioè una questione insolubile e sospesa tra le nubi;

ci ha un vero che si dà a conoscere. Se fosse contraddizione, il ricercamento della verità sarebbe un assurdo patente;

2° Ascritta l'esistenza al suo principio, si svolgano le relazioni tra essa e lui di cognizione e di sentimento;

3° Nessuna storia ci attesta avervi mai esistito un popolo che nell'insegnamento, nel culto, nella lingua, nei simboli e nei monumenti, non avesse notizia, più o meno adeguata, delle cose soprannaturali; e un filosofo, in qualunque tempo, dovette cominciare a riflettere sotto l'influsso di quelle cose e di quelle forme;

4° Divenuto l'uomo possessore delle notizie risguardanti le sue dipendenze con un ordine più alto di cose, non potè procedere che in due maniere: o contraddirlo colla ragione per provarlo assurdo, o convalidarlo del proprio assenso, desumendone la sapienza: e tali due cose dovettero necessariamente accadere in relazione ai lumi del tempo;

5° Il Cristianesimo proponendo alla meditazione la più ampia definizione dell'uomo in quanto all'origine e al fine dell'esistenza di lui, ha esteso il concetto mentale di Dio, e il sentimento che lega l'uomo alla sua causa.

Ora domandiamo noi, la scienza del vero, del bene e dell'utile, che è veramente la filosofia, come potrà essa rinunciare a tutte le cause che contribuirono al suo svolgimento? Una volta che il sentimento religioso si è fatto strada nell'animo dell'uomo, questi non è più padrone di disfarsene: quel sentimento ha varcato i limiti del mondo materiale, e l'istinto ormai si slancia nell'infinito: è necessario che da ciò provenga una filosofia positiva o negativa. Perciò troviamo i sistemi in tutte le epoche, e una dottrina filosofica più o meno tendente allo spiritualismo. Lo scetticismo, il materialismo, e le altre esorbitanze della mente umana hanno necessario riscontro colle credenze contemporanee e colle lingue: all'uomo non sarebbe mai caduto in pensiero di dubitare intorno all'essenziale del vero, del giusto e del certo, se non avesse incontrata un'opinione che gl'impose di credere alcun che. Quindi le filosofie strane si presentano armate in piccioli drappelli, e le credenze attraversano i secoli coi monumenti, colle storie e cogl'idiomi: — esse sono il senso comune perfettibile. Que' filosofi che riconoscono autorevole la rivelazione, e che sono tanto pregiudicati di non valersene a spiegar meglio l'uomo, mi rammemorano il detto di Medea: *Video meliora proboque; deteriora sequor.* E invero sorprende che avendo la cognizione di un meglio, lo si possa rifiutare senza una valida ragione. Gli stessi scrittori profani più celebrati nella storia, scrivono: *Cœlestium rerum cognitio efficit, ut excelsius magnificentiusque dicamus et sentiamus.*

se non è, egli significa che la forma di quel vero si è la testimonianza naturale degli umani pensamenti e sentimenti per mezzo della lingua. Si dirà circolo vizioso una simile prova. Or bene, da dove il filosofo trarrà elementi di pensiero e mezzi di espressione che non siano già formati nelle comuni opinioni, e fermati nel valore intrinseco delle parole? E non credasi già parlar noi di parole astrattamente, mai no: noi le assumiamo quali sono: corrispondenze cioè attuali col pensare e col sentire vario ed uno degli uomini, le quali per diverse forme si succedettero serbando un'intrinseca virtù di significare ciò che non ha potuto mai subire essenziale mutamento, ed è come l'uomo pensi, voglia, ami ed operi. Si noti che in tutte le lingue passate e presenti vi sono i seguenti principii: l'esistenza universale, un subbietto che esiste operante, un'azione sentita e ricevuta, i concetti di qualunque modificazione dei soggetti che si conoscono e si distinguono, e di quelli che operano per occulta e non consaputa causalità. Tutte le lingue hanno fra loro relazioni significative e formali, ovvero tutte sono traducibili. Da ciò si rileva che la maggiore verificazione concessa all'umana riflessione, si è la rispondenza del *me* pensante, senziente e operante, col *me* degli altri in quanto attivi nella stessa triplice foggia di attività.

Un adagio latino suona così: *Interpres mentis est oratio:* la forma pubblica e costante dell'umana ragione non può essere che nella lingua: l'uomo riceve la parola formata, e la sua ragione si viene maturando per le relazioni esistenti tra quella e questa, la quale riflette le corrispondenze negli altri tra il parlare e l'operare, corrispondenze ch'egli in se identifica da principio più per istinto che per riflessione. Tutti gli uomini sono pari in codesto cominciamento, e l'intelletto di tutti fecesi attivo per la parola che in certo modo lo costrinse ad attuarsi nelle tali e tali conformità. Ora in qual ordine di cogitazioni potrà collocarsi il filosofo che non proceda dalla comune spontaneità, e dalle forme

assunte da questa nell'uso volgare della parola? Dunque è irrepugnabile assioma che il pensiero muove dalle stesse origini in ogni uomo, ed è assioma non meno certissimo che da niuno possa con ragionevolezza trascendersi codesto limite, dal quale tutti prendono le mosse per invitta legge di natura. I più intendono per filosofare, rifare il proprio pensiero e in qualche guisa la propria lingua (1): essi ascrivonsi

(1) Gesù Cristo, fondatore dell' universale fratellanza degli uomini nella verità e nella virtù, non inventò nuovi vocaboli, quando frammettendosi alla gente, o traendosi dietro le moltitudini, spargeva le semenze del vero incivilimento; egli parlò con parabole, e colle più semplici parole insinnò negli animi la dottrina che aveva ricevuta dall'alto. Il suo linguaggio a tutti era intelligibile, poichè semplice non richiedeva che semplicità e rettitudine ad essere inteso. In questa fecondazione prodigiosa della lingua le nozioni di giustizia e di carità si allargarono così, che i fatti assunsero dappoi una nuova importanza nell' ordine delle cose; eppure non un solo vocabolo fu creato dall'Uomo-Dio .... I settarj invece innovano col mascherare il valore delle parole; ma l'uomo è da se solo sì poca cosa che, mettendosi a imporre alla lingua, ciò che non saprebbesi per essa pronunciare, la parola sembra contrarsi al tocco profano, e restringersi a minori dimensioni. Quanta parte sia la lingua dell'umano sapere, evincesi dagli sforzi, pe' quali tentarono sempre i sistematici di deviarne il comune significato. Ogni attentato contro qualsiasi principio costitutivo, cercò convalidarsi nelle nuove significazioni: così in filosofia, come in politica, nella storia e nella letteratura: ed è fatto che le società progrediscono colle lingue; i mutamenti loro hanno vicendevole riscontro tra esse, poichè le lingue sono flessibili, dotate di una spontaneità tale, che, per quanto facciano in privato i filosofi e gli scrittori, esse modificansi irresistibilmente in un senso generale: la peste delle lingue si è il divorzio della riflessione dall' attività inerente a tutti gl' idiomi; la letteratura che non si accomuna coi volghi addiviene fittizia; i volghi non alleati alle lettere umane tendono a inselvatichirsi. Lo scopo cui volgonsi i facitori di sistemi egli è certo quello di convergere le opinioni a quella ch'essi tentano di fondare; ma all'infuori di poche menti che a lei conformansi per motivi tutt' altro che lodevoli e plausibili, il comune non la guarda, come se non fosse; e chi la guarda un momento nell'esser suo, senza prevenzione, e senza desiderio di trovarla vera, la giudica qual' è, un'opinione, che nella somma de' principii ragionevoli professati dagli uomini, è goccia d' inchiostro in un fiume. Perchè nella concordanza dei fatti col pensare e col sentire generale, la

un diritto quanto assurdo, altrettanto impossibile: rifare un fatto!! un fatto universale e perpetuo, che nessuna umana forza può nemmeno modificare; poichè non chiameremmo modificazioni rilevanti, gli accidentali mutamenti prodotti dalle innovazioni letterarie, e dall'aumento delle scientifiche cognizioni. La prima scienza pratica si giace qui e in nessun'altra parte; volere sconvolgerla, è un rinnovare la confusione babelica.

Concediamo bensì potersi dalla filosofia illustrare il comun senso, riducendo a scienza di riflessione e di prova ciò che in lui è nozione concreta, confusa, non dichiarata. Coll'attendere ai particolari, col notare i singoli componenti del pensiero, giunge il filosofo a comunicare allo scibile una chiarezza, una concatenazione teorica di idee e di ragionamenti, mercè i quali la mente va al possesso di una cognizione più franca e più sicura intorno a quegli argomenti, che formando una durevole curiosità alla mente degli uomini, tornano pure profittevoli alla vita dando incremento alle scienze subalterne.

Per le quali osservazioni s'induce consistere l'evidenza filosofica ben più nella scienza del prima e del poi, che nella invenzioni di nuovi principii nell'umano cogitare. La filosofia converte in certezza di prova, ciò che pel comune degli uomini è vero di fatto: essa coordina gli elementi del pensare e del sentire secondo i concetti che forma coll'attenzione e colla riflessione sui principii costituenti l'intelletto e l'intelligibile; riduce a parti quant'evvi di composto nella mente; separa il subbietto dall'oggetto, dal nesso di relazione, dalla

vita scorre sul pendio del tempo frastornata da quegl'intoppi che sono accidentali, quandochè resa conforme alle bizzarrie di alcuni solitarii speculatori, cesserebbe in un subito di essere quello che è la vita umana: e « il sentimento popolare, che che si dica in contrario, è più potente d'ogni discorso contro l'ostinato amor dei sistemi, » belle parole che tolgo ad un articolo sopra il *Fausto* di Goëthe nella Biblioteca Italiana, giugno 1835.

coscienza; distingue il pensiero diretto da quello riflesso; ascrive insomma la genesi dei fatti naturali alle osservazioni dell'esperienza, al criterio di deduzione e d'induzione.

Nè ci si opponga doversi anzi tratto provare la ragionevolezza del senso comune: egli è un fatto manifestissimo dell'*io* e del *noi*. Sarebbe invero singolare che a provar la luce del sole, si dovesse prima porla in disparte, e studiarsi poi con ragionamenti a dichiararla una luce; guardatela, e la vedrete una luce abbagliante: a non vederla bisognerebbe mancare della vista. Non risolvesi l'uomo in due somme facoltà *istinto* e *ragione?* Ora perchè sarà mestieri argomentare la ragione di un fatto, essendo noi stessi questo fatto che si mostra ad ogni istante, che è invincibilmente creduto, e che per disconoscerlo fa d'uopo rinnegar noi e quante sono le esistenze? Il predicato d'ogni vera opinione si è la prova sensibile di essa: a produrne un'altra non vale qualsiasi meraviglioso ingegno; la produzione di un fatto necessario reca con se la propria attestazione: il volgo lo crede senza badarci, o riflettendovi alla sfuggita; il filosofo lo considera, e lo trae in miglior luce, in quanto a lui riferisce le dipendenze, le correlazioni, i motivi per cui un fatto si collega con un altro, e ne produce un terzo, e via così discorrendo.

A senso del pochissimo che esponemmo intorno il senso comune e la lingua, deduciamo i seguenti corollarii:

1° Le lingue, siccome documenti originarii e continuati del senso comune manifestatosi per esse, segnano i confini del conoscibile, poichè danno la sostanza in atto, non già l'atto generativo della sostanza;

2° Le lingue, essendo prime fonti del sapere, sono avviamento alla riflessione onde ampliare le cognizioni.

Portiamo fiducia, che dopo il sapiente esempio dell'immortal Vico, si ricondurranno gl'Italiani ad indagare la sapienza nel significato delle parole. In tale esercizio sperimentale troveranno amplissimo pascolo all'amore de' buoni e se-

veri studii, e da siffatte disamine proverranno frutti di matura e profittevole scienza. La parola nasconde un mistero di origine, non meno dell'uomo stesso, della storia di lui, non meno della natura; ma dato il cominciamento, non perchè esplicabile, ma perchè fatto incontrovertibile, deriveranno lumi in gran copia sulla storia naturale dell'istinto e della ragione.

MICHELE PARMA

FIRENZE — COI TIPI BORGHI E COMPAGNI

INDICE

PARTE PRIMA

Del Metodo.

PARTE SECONDA

Dell'Applicazione.

APPENDICE

Altre Opere vendibili nello stesso Negozio

FRANKLIN. Saggi di Morale e di Economia politica; prima traduzione italiana. 2 vol. in-18. Pisa 1830. *Paoli* 6

GALUPPI. Elementi di Filosofia. 3 vol. in-16. Terza edizione. Milano 1832. — Vol I. Logica pura, e la Psicologia. — Vol. II. L'Ideologia particolare e la Logica mista. — Vol. III. La Filosofia morale. 15

GENOVESI. Diceosina, o sia filosofia del giusto e dell'onesto. 2 vol. in-16. Milano 1831. 10 1/2

GIOJA. Il Galateo; edizione reintegrata in più luoghi col confronto delle edizioni originali. 2 vol. in-16. Lugano 1836. 2

MANZONI (Alessandro). Osservazioni sulla morale cattolica. 1 vol. in-12. Firenze 18[illegible]. 2 1/2

PELLICO (Silvio). Dei doveri degli uomini, discorso ad un giovane. 1 vol. in-12. Firenze 1834. 2 1/2

POLI (Baldassare). Primi elementi di filosofia. 3 vol. in-24 Milano 1833. 12

ROMAGNOSI (G. D.) L'antica morale filosofia, [illegible], quanto alla peripatetica, dal *Zanotti*, alla stoica e pittagorica, da varii Greci, aggiuntavi la delineazione di quella di *Jacopo Stellini*. 1 vol. in-8. Milano 1831. 1

TEOFRASTO. Caratteri, volgarizzati da Dionigi Leondarakys del Zante. 1 vol. in-8. Pisa 1834. Quarta edizione. 1